قوله المؤيد برسالته بشوكيل المؤيد صفة الرسول قم ... بعد الرسالة المناسبة للمقام واشعار لفظ الرسول بحيثية الرسالة لان التعليق ~~بالمشتق بالوصف~~ بالمشتق يدل على اعتبار المأخذ ولم يجعل صفة للخبر مع انه انسب بالمقام لئلا يبعد عن التنبيه على المؤيد بالمعجزة وليس كل من الرسول بعد ما تأيد رسالته بالمعجزة كل جزء بعد العلم قوله والرسول انسان بعثه الله ان الرسول المعتد هو علما

١ ٢٨١

٢١٠٦٤

بالتبليغ لنا والافظاهره يخلي عن رسل الملائكة وبه يظهر وجه تخصيص ... به ويعيد هذا العدد انه ليس الجمع رسول وانما هو بشر وقد بعث ذلك بنقل وعقل قوله لتبليغ الاحكام اضاف التبليغ الى الاحكام مع ان المبلغ يعم القصص للانس والجن والاخلاق المتناول ~~والاقوال~~ والمواعظ لانها المعتد بها والمقد او لان بعد العلم او وعكس ان يراد بالاحكام النسب ~~لا الاحكام الفقهية والاعتقادية~~ على اطلاقها

احمد ... وشمول احمد خلخية ... كمال ... على شرح عقايد والخيالي

بسم الله الهادي

الحمد لله مقلب القلوب ومسبب الاسباب وكاشف المغلقات ومفتح الابواب ودافع الغموم على الهموم من افئدة عباده بتسهيل الصعاب بحل المشكلات فسبحان من حكيم دبر الامور على ... ما ... وعنده ام الكتاب واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة خالصة عن الشك والارتياب هو ربي عليه توكلت واليه متاب واشهد ان محمدا عبده ورسوله شهادة خالصة عن الشك والارتياب صلى الله عليه وعلى آله واصحابه طوبى لهم وحسن مآب وسلم تسليما كثيرا

ايها الناس انيبوا الى ربكم واسلموا قبل ان وضع الكتاب وجرى الحساب وتقربوا الى مولاكم بالطاعات قبل ان استوى العبيد والارباب وتضرعوا الى الله ... والآصال وقبل ان ... وطاشت الالباب ولا تلهيكم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ... سريع الحساب واقيموا وجوهكم للدين حنيفا ولا تكونوا ممن حقت عليهم كلمة العذاب واصلحوا اعمالكم وتوبوا فان ربكم غفار لمن تاب ولا ... الاعمال ... فان ... لحرامها عذاب وحلالها حساب ... الدنيا ومناها ... يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت ... من خير تجدوه عند الله ...

الحمد لله الذي تقدس سبحانه وتعالى عن سمة الحدوث والتغير والانتقال فسبحان من ... دبر امور عباده على ... البيان التفصيل والاجمال واشهد ان لا اله الا الله ... شهادة ... عن شوائب الاعتلال والاضلال ...

٢٨١

الحمد لله مقلب القلوب ومسبب الاسباب وكاشف المغلقات ومفتح الابواب ودافع الغموم [illegible] على العموم من افتقر عباده بتسهيل الصعاب فسبحان من حكيم دبّر الامور على عباده [illegible] يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده ام الكتاب واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة خالصة عن الشك والارتياب هو ربي عليه توكلت واليه متاب واشهد ان محمدا عبده ورسوله شهادة خالصة عن الشك والارتياب صلى الله عليه وعلى آله واصحابه طوبى لهم وحسن مآب وسلم تسليما [illegible]

ايها الناس انيبوا الى ربكم واسلموا قبل ان وضع الكتاب وجرى الحساب وتقربوا الى مولاكم [illegible] قبل ان استوى العبيد والارباب وتضرعوا الى الله [illegible] والآصال [illegible] وطاشت الالباب ولا تلهيكم تجارة ولا بيع عن ذكر الله [illegible]

[illegible]

كتابخانهٔ مجلس شوراى اسلامى

كتاب حاشيه قره كمال على شرح عقايد نسفى (٢ حاشيه)

مؤلف قره كمال و قول احمد

موضوع

شمارهٔ اختصاصى (٢٨١) از كتب اهدائى: كريم زاده

شماره ثبت كتاب ٢١٠٩٦٥

٢

[illegible]

لا اله الا هو الحي القيوم هذا الكتاب وقف عمر الجودي الكوتاهي غفر له رضاء لوجه اولا لنفسه وبعد الموت للعلماء ولاولاده الذكور بعدهم سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه وهو مسجل في محكمة الكوتاهية

حاشية قره كمال على شرح عقائد والخيالي وقول احمد

(24)

لان في اكثر الاصول ان يقال بسم الله والحمد لله

بسم الله الرحمن الرحيم وبك العون

الحمد لذي المن والاحسان والصلوة على سيد الانسان وعلى من اتبعه في الايمان قال المولى الفناري اعظم عند ربه العلا قال الشارح التحرير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله نعوت قال
اقول في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال لحديثي الابتداء ودفع ما يتوهم من تعارضهما فدفع اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي وكما هو المشهور ولكن ان يجعل الباء او احدهما للاستعانة والآخر للملابسة
ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة بشيء آخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية او بذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا ويذكر الآخر
قبله بدون فصل فيكون ان الابتداء وان الشيء بهذا الكلام فقوله في تعقيب التسمية بالتحميد
اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد اراد بالكتاب القرآن وقوله عملا بما شاع اي يعني في الكتب المصنفة
انه يعني فيما بين اهل العلم وقوله وامتثال لحديثي الابتداء يعني بهما قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم
يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم فان قيل المسلمون
كثيرا ما يبدأون امورا ذوات خطر وشرف ويذكرون التسمية في اوائلها دون التحميد فيلزم منهم
ترك الامتثال لحديث التحميد قلنا لا نسلم فان ذكر اسم الله تعالى يدل على توصيفه بصفاته الجليلة فاذا
قال المسلم بسم الله فكأنه قال باسم الذات الواجب الوجود والمستجمع للصفات الجميلة وهذا هو
التحميد في المعنى لان معنى التحميد هو التوصيف بالصفات الجميلة على ما هو المشهور وقوله
بحمل الابتداء على العرفي الممتد وهو ان يذكر الشيء اولا قبل الشروع في المقصود والذي شرع
فيه وهذا امر ممتد ولا تعارض فيه بين الحديثين وقوله ولكن ان نحمل الباء آه اي ولكن ان
نحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي الغير الممتد ونحمل الباء للاستعانة فعلى هذا يكون معنى الحديثين
هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ مستعانا ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ مستعانا بحمد الله
فهو اجذم اي لو بدئ في ذلك الامر بدون التسمية والتحميد لم يكن معتدا به ولا يكون مباركا اصلا وقوله ولكن

ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة بشيء آخر يعني ان الاستعانة بالتسمية مثلا لا ينافي الاستعانة بالتحميد
وهذا التوجيه مبني على ان لا يكون التسمية والتحميد جزءا من الامر المشروع فيه كالاكل والشرب والنكاح
ونحو ذلك فان الاكل واحد منها امر ذو بال لا يكون التسمية والتحميد جزءا منه واما كتب العلوم فقد قالوا
ان التسمية ليست جزءا منها وانما ذكرت في اوائل الكتب للتيمن والتبرك واما التحميد فقد قيل انه جزء
من كل كتاب وقيل انه ليس بجزء واياما كان يكون آن الابتداء بالامر المشروع فيه آن الاستعانة
بالتسمية والتحميد لان التيمن والتبرك بهما حاصل في ذلك الآن وقوله او للملابسة اي ولكن ان نحمل
الابتداء الحقيقي الغير الممتد ونحمل الباء للملابسة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر
ذي بال لم يبدأ به ملتبسا ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه ملتبسا بحمد الله فهو اجذم اي
لو بدئ بدون التلبس بهما لا يكون معتدا به ولا يكون مباركا ثم لا فرق ان التلبس بشيء لا ينافي التلبس
بشيء آخر في المقصود منهما التيمن والتبرك بهما الى آخر الامر المشروع فيه فالتبرك باحدهما لا ينافي التبرك
بالآخر وهذا التوجيه ايضا مبني على ان التسمية ليست جزءا من الامر المشروع فيه على ما كان رأيه رحمه الله حيث
قال ويذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا ويذكر الآخر قبله بدون فصل
هذا كلامه رحمه الله ثم ان كون الابتداء الحقيقي امرا غير ممتد لا ينافي ان يكون الاستعانة او الملابسة
امرا ممتدا الى تمام الامر المشروع فيه فاذا ذكر التسمية والتحميد اولا ثم بدئ الامر المشروع فيه بلا
فصل حق ان يقال آن الابتداء هو آن الاستعانة والتلبس بالتسمية والتحميد وذلك لا يقتضي كل واحد
من التلبس والاستعانة وجه الابتداء الحقيقي في آن واحد وهو آن الابتداء الحقيقي لكن الاستعانة والتلبس
يستمران الى الامر المشروع فيه اذ التيمن والتبرك يبقى الى تمام الامر المشروع فيه بخلاف الابتداء الحقيقي
كما عرفت فتأمل والله الموفق قوله المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد
بذاته اي تفرد به ولا يستعمل بمعنى التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة
على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة في صيغة التفعل اي الصيرورة بدون صنع كقولك تحجر

اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما التكلف ولما استحال في شأنه تعالى حمل
على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة
مع ملابسة جلال الذات هذا كلامه رحمه الله فقوله يقال توحد برأيه اي تفرد به ولا يستعمل بمعنى
لم يجيء في رأيه وتدبيره الى غيره ويقال توحده الله بعصمته اي عصمه ولم يكله الى غيره وكذا في الصحاح
يعني ان الله تعالى تفرد بعصمته ولم يفوض عصمته الى غيره اصلا قوله على نهج حصول الصورة هذا
ناظر الى قوله او الذات الجليلة يعني ان الاصل ان يقال الصورة الحاصلة لكن قدم الحصول
على الصورة فقيل حصول الصورة تنبيها على نكتة هي ان الصورة لا تتصور بدون الحصول
فههنا قدم الجلال على الذات وقيل جلال ذاته تنبيها على ان الذات لا تتصور بدون الجلال وقوله
ومنه التكون والتولد التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل من المخلوقات وان كان حاصلا بفعل
من الخالق تعالى او يقال التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل ومدخل من الغير اصلا نظرا
الى الظاهر والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلا بلا اب وام مثل الحيوان المتولد من الماء الراكد
في الصيف وهذا بخلاف التوالد وهو ان يصير الحيوان حاصلا بين الاب والام بعمل حاصل
بينهما وقوله ولما استحال في شأنه تعالى حمل على الكمال يعني ان التكلف لما استحال في شأنه تعالى حمل
اللفظ الدال على الكمال بناء على ان الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون على وجه الكمال
بخلاف ما اذا كانت حاصلة بدون التكلف والمشقة على ما هو المشهور وقوله فمعنى التوحد
بجلال الذات آه فيه نشر بعد لف وقوله بالوحدة الذاتية ناظر الى قوله اما للصيرورة بدون
صنع وقوله والكاملة ناظر الى قوله واما للتكلف ثم ان في وصفه تعالى بالوحدة الذاتية او الكاملة
ردا على المعتزلة القائلين بان ذاته تعالى مشارك لذوات الممكنات في تمام الماهية وانما يمتاز عنها
باحوال مخصوصة هذا ولكن بقي ههنا بحث وهو ان الباء اما جعلت ههنا للملابسة ينبغي ان يكون
للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل لان الظاهر كونها للملابسة فيما كونها صلة للتوحد والحاصل ينبغي ان

يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا معنى الالصاق او
معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا
ذلك معنى مغايرا لمعنى الالصاق ثم ان كون صيغة التفعل للتكلف اصلا شايع فيما
بين اهل العربية وهذا الاصل يكفي في توجيه ما ذكره من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات
الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة والحاصل ان في هذا المقام امورا مستدركة غير
مذكورة في علم العربية اذ يكفي ان يقال مثلا قوله المتوحد بجلال ذاته يقال توحد برأيه
اي تفرد به ولا يستعمل بمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات
الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون صيغة التفعل للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى
حمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية
او الكاملة مع ملابسة جلال الذات فافهم السعد كان الله وقد ذكر بعض الافاضل ان الجلال
لغة العظمة واصطلاحا هو الصفة السلبية واللغوي انسب ههنا وكمال صفاته هي الصفة
الثبوتية او مطلق الصفة ونعوت الجبروت هي الصفات السلبية وقال بعضهم المتقدس
اي المتنزه والمتطهر والشوائب الادناس من الشوب بمعنى الخلط والسلك جمع سمة بمعنى
العلامة قوله باسطع حجج الاولى كون الضمير لله ليفيد ان آية نبينا عم اعظم من آيات
ساير الانبياء عليهم السلام ويجوز ان يكون لمحمد فباسطع حجج من قبيل اثبات اخلاق
اخلاق ثياب هذا كلامه والساطع الظاهر الجلي والتقوى العظيم ثم لا يخفى
على من له معرفة بالتراكيب العربية ان ضمير حججه لو كان راجعا الى الله تعالى لم يفد الكلام ان
آية نبينا المعظم من آية ساير الانبياء وذلك لان كون نبينا مؤيدا باسطع حجج الله لا ينافي
ان يكون ساير الانبياء ايضا مؤيدا باسطع حججه تعالى نعم ان يكون نبينا مؤيدا باسطع حجج
الله يفيد بطريق المفهوم ان نبينا لا يكون مؤيدا بغير ساطع حجج الله تعالى لكن هذا المفهوم لا يدل

على ما ادعاه من ان نبينا اعظم من اتى سائر الانبياء ثم ان تحيح اله تعالى وتحيح النبي عم
ان كانت كلها ساطعة ينبغي ان يكون من اضافة ساطع الى الحجج من قبيل اخلاق ثياب وجرد
قال بحجج السواطع وان لم تكن كلها ساطعة بل كان بعضها ساطعة وبعضها غير ساطعة
كانت الاضافة للتخصيص مثل الاضافة في قولنا فاضل بني آدم قال بعض الافاضل
فليس ليكن مما سلف ان الشارح رحمه ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد فن الكلام
من مباحث الذات والصفات الثبوتية والسلبية ومباحث النبوة والامامة رعاية لبراعة
الاستهلال **قوله** وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام بهذه الفاء اما على توهم اما
او على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه العيني
اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان هذا الكلام فنقول اما
على توهم اما هذا مبني على انهم كانوا اجروا الموهوم مجرى المحقق كما ان الفقهاء ينزلون
الشبه منزلة الحقيقة احتياطا وقوله او على تقديرها وحينئذ يكون الفاء قرينة دالة على تقديرها او
يكون الواو عوضا عن اما وقع في ذلك يكون لعطف ما بعدها على ما قبلها وقوله على انه لا منع
من اجتماع الواو مع اما وحينئذ يكون الواو لمجرد العطف ولم يبق كونه عوضا عن اما وقوله كما وقع
في المفتاح الى اخره حيث قال في آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصليين هذا وكم
ان تجعل الظرف ههنا قائما مقام اما الشرطية فكأنه قال وما محمدنا وصلينا فاعلم ان مبنى علم
الشرايع والاحكام ثم ان المراد بعلم الشرايع والاحكام هو علم الفقه لانه المسمى
بعلم الشرايع والاحكام على ما سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** اساس قواعد عقايد الاسلام
القواعد جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقايد
يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها ولهما يتوقفان على المسائل الكلامية فهو بهذه القرينة يترقى في
المدح لشموله الاول الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية

يتوقف

يتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار ونقل عنه
رحمه الله انه قال فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس شيء يقتضي
كون الشيء اساسا مغايرا له لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام
اساس العقايد لان الكلام اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام
كما سيجيء اساسه فالكتاب اساس العقايد فالقرينة الثانية يشمل الكتاب فلا او قلت
اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقايد بحسب الاعتقاد لا يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد
بحسب الذات وثانيا المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس العقايد
ما يتوقف عليه لا بعض من مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب
انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسها لا اساسها من حيث هو اساس
انتهى كلامه رحمه الله فقوله وهي الاساس يعني ان المراد بالقاعدة ههنا المعنى اللغوي وهي
الاساس وقوله واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة المراد بالعقايد الاسلامية
ههنا الاحكام الشرعية الاعتقادية ثم منها ما يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث الاجسام
ونحوها ومنها ما لا يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث اثبات الصانع وعلمه وقدرته ونحو ذلك
وهذه المباحث وان لم يتوقف من حيث ذاته على الكتاب والسنة ولكنها تتوقف عليهما من حيث الاعتداد
بها وذلك لان هذه المباحث اذا لم يعتبر مطابقتها الكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهي
للفلاسفة فلا اعتبار بها على ما ذكره المحققون وقوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية
يعني ان اثبات الكتاب واثبات السنة يتوقفان على اثبات الصانع والنبوة ثم ان اثبات
الصانع والنبوة يتوقف على المسائل الكلامية فيكون المسائل الكلامية اساس اساس عقايد
الاسلامية وقوله لشموله الاول الكتاب والسنة يعني ان القرينة الاولى وهي قوله مبنى علم
الشرايع والاحكام شاملة الكتاب والسنة لكونهما مبنى الاحكام الشرعية العملية كما ان
علم الكلام كذلك بخلاف القرينة الثانية فانها غير شاملة الكتاب والسنة اذ لا يتصور كونهما اساس

اساس عقايد الاسلامية وقوله ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية اه يعني ان اسس
العقايد ادلتها العقلية او النقلية المذكورة في مواضع تلك العقايد على التفصيل ثم ان معرفة احوال
تلك الادلة التفصيلية يكون موقوفة على علم الكلام بناء على ان مباحث النظر ومباحث الدليل جزء
من علم الكلام على ما هو المختار في شرح المواقف وغيره فعلى هذا ايضا يكون علم الكلام اساس
اساس العقايد وقوله فيما نقل عنه رحمه الله ان العقايد من الكلام اشارة الى ان العقايد
بعض من الكلام بناء على كلمة من للتبعيض ووجهه كما ان مسائل هذا العلم اما عقايد دينية
كاثبات الوحدة والقدم للصانع تعالى واثبات الحدوث وصحة اعادة الاجسام واما قضايا
يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر المفردة والخلاء في حدث الاجسام
على ما ذكر في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان العقايد بعض من العلم الكلام فقوله فاساسه
اساسه اي فاساس العقايد اساس الكلام وقوله الحصر المذكور ممنوع اي لا نم ان الكتاب
لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجاز والكتاب بلاغة
الظاهرة لاهل البلاغة وقوله فالعقايد بحسب الاعتقاد فاللازم ان العقايد بحسب الاعتقاد اه
يتوقف على العقايد بحسب ذاتها ولا استحالة في ذلك لتغاير جهة التوقف وقوله المتبادر من اساس
الشيء هو الاساس بالذات اي لا نم ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ الاساس الذات والكتاب
اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات ولا نسلم وقوله لا بعض مسائله ولا يلزم ان يكون علم
الكلام اساس نفسه لان بعض مسائله موقوف على بعض آخر لا بعضه لاستحالة في ذلك لتغاير الجهتين
لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص ولا عبرة به هذا ويمكن ان يقال المراد بالقواعد معناه
الاصطلاحي واضافة القواعد الى عقايد الاسلام اضافة العام الى الخاص فح فاما ان يراد بعقايد
الاسلام الاحكام الشرعية الاعتقادية كما عرفت واما ان يراد بها ما هو الاعم من الاعتقادية
والعملية واما ان يراد بها العملية فقط فح لا يلزم كون الكلام اساس نفسه فتامل والله المستعان
قوله هو علم التوحيد والصفات اي علم موصوف كذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقبي فالوسم

الى الكلام لكونه اشهر وقوله المنجي عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب كجعفر
سواده فلما شبه الشك على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم هذا الكلام فقوله
الى على معرفته فذلك يعني المراد بعلم التوحيد هو العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات فالمراد
بمعناه الاضافي ويكون الاضافة للتعريف والاشارة الى العلم المعهود وقوله ويمكن ان يراد المعنى
اللقبي اسم مشعر بالمدح او الذم والاسم ههنا مشعر بتوحيد متعال وانصافه تعالى بالصفات الكمالية
فيكون مشعرا بالمدح كما لا يخفى وقوله فالوسم الى الكلام لكونه اشهر هذا ناظر الى التوجيهين
المذكورين يعني ان الشارح انما اورد قوله الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوحيد والصفات
على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء علم الكلام فيكون قوله الموسوم صفة كاشفة وقوله اشارة الى فائدة
من فوائده يعني ان فوائد علم الكلام كثيرة على ما ذكر في الكتب المبسوطة وقد اشار ههنا الى فائدة منها وهي
ان هذا العلم هو المنجي من الشكوك والاوهام في العقايد الدينية لان دلائلها العقلية كانت يقينية
مؤيدة بالادلة السمعية فهو لا يبقى فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون رحمهم الله **قوله**
نجم الملة والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع لها دين
ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة هذا الكلام
فقوله فان الشريعة من حيث انها تطاع لها دين المراد بالشريعة ما جاء به النبي عم من الله تعالى من
الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية جميعا وفي الصحاح الشريعة مشرعة الماء وهو مورد
الشاربة والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ويقال فلانه دينا اي ذلة وطاعة
وقوله الاملال بمعنى الاملاء اي بمعنى الكتابة وفي الصحاح حمل عليه بمعنى املى يقال امللت
الكتاب اي كتبته **قوله** في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة اهلها عن كل الم وآفة
ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم ولان السلام من اسماء الله تعالى فاضيف اليه
تشريفا ومعنى هذا الكلام هو الذي عنه وبه السلامة فوجه تخصيص بعض الكلام هذا الكلام فقوله سميت بها اي

بدار السلام اى لسلامة اهلها اى اهل الجنة وقوله فاضيفت اليه اى اضيفت الدار الى الله تشريفا للجنة كما يقال للكعبة بيت الله تعالى تعظيما له وقوله يعنى هذا الاسم اى ويعنى اسم السلام الذى هو اسم الله تعالى هو الذى منه وبه السلام اى هو المعطى للسلامة فى المبدا والمعاد كذا فى شرح المواقف وقوله وجه تخصيص هذا الاسم ظاهر اى وجه تخصيص اضافة الدار الى السلام الذى هو اسم من اسماء الله تعالى ظاهر بملاحظة معنى السلامة فى كل واحد من المضاف والمضاف اليه على ما عرفت انفا قال الشارح رحمه الله يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد آه الغرر جمع الغرة وغرة كل شئ اكرمه والفوائد جمع الفريدة وهى الدرة الكبيرة فى الغالية الثمن فى ضمن فصول حال من غرر الفوائد والمراد بالفصول بعض الطوائف المفصولة المتمايزة من المعانى وعطف الاصول على القواعد من قبيل العطف التفسيرى وانتها الفصول اى وفى تضاعيف العبارات الفصيحة المؤيدة الى التبيين يعنى فى ضمنها ووسطها بناء على ان الالفاظ قوالب المعانى والحاصل ان هذا المختصر مشتمل على طوائف من المعانى وعلى طوائف من الالفاظ الدالة على تلك المعانى وكل واحد منها فى غاية الحسن ونهاية المتانة قوله طاويا كشحه المقال الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض هذا كلامه اكثر مابين الخاصرة الى الظلف والظلف اقصر اضلاع الجنب وطويت كشحى على الامر اذا اضمرته وسترته هذا ماخوذ من الصحاح ثم ان قوله طاويا حال من الضمير المستتر فى قوله اكاد اشرع كانه قال فحاولت ان اشرح معرضا فى المقال عن الاطالة والاملال اى الاسئام ب الاطالة فى المقام قوله الاطناب والاخلال بالجر مجموعهما بدل عن الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انه خبر مبتدا محذوف هذا كلامه وقد اريد بالاطناب ههنا الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد والاخلال النقص عن القدر الذى يتضح به المعنى المراد وفى الصحاح التصديق كالاسراف والتعريج يقال فلان مقتصد فى النفقة قوله وهو حسبى ونعم الوكيل ذكر الشارح فى بعض كتبه ههنا العطف بان الجملة الثانية

الثانية

انشائية فلا يعطف على الاولى وكذا يجب باعتبار تضمنه معنى حسبى الا انه اخبار ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الافاضل ايضا بانه ان يقدر مبتدا فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ونزل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لان الحكم اذ لا مجال للعطوف مع الاتفاق بعيد لا يلتفت اليه وهو انه يقال تقديره وقولنا نعم الوكيل وليس هذا التحقيق بما بعد القول قولنا ربنا لا يبدوه على ما اجمله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو فى الاية من الحكم بتقدير المبتدا فى المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المقال المذكور يدون التقدير ثم وبعد تقدير المبتدا فى المعطوف وكون الاخبار كالمعطوف عليه هذا كلامه ثم قوله رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف آه قد ذكر فى علم البيان انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لكمال الانقطاع بينهما فاشار الشارح رحمه الله فى شرح التلخيص الى ان عطف قوله ونعم الوكيل كان من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه على قوله حسبى بناء على انه يجعل حسبى بمعنى احسب ليحصل المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه فى كونهما جملتين ولهما محل من الاعراب بان كانتا جزء من للمبتدا وانما قلنا لا يجوز هذا العطف لان هذا كالاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز ايضا وقوله ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل وفيه نظر لان قولنا هو حسبى لو كان انشاء لكان هو الاثبات بمعنى الكفاية به تعالى كما ان قولك بعت واشتريت وزوجت واعتقت وطلقت اذا كان انشاء يكون الاثبات بمعنى البيع والشرا والتزويج والعتاق والطلاق لكن ان ابطال اذ العبد لا يقدر على اثبات معنى الكفاية لله تعالى واما اظهار معنى التوكل وانكار معذور للعبد فهو امر خارج عن المعنى الذى قصد فى الكلام اصالة فلا ينافى كون الكلام خبرا كما فى قوله تعالى حكاية عن امراة عمران رب انى وضعتها انثى فان هذا الكلام جملة خبرية ذكر لا للاخبار

والاعلام بل ذكر لاظهار التحسر والتحزن لانها كانت ترجوان تلد ذكرا وليس هذا الكلام من الانشاء الوضعى والانبات اذ لا يقدر عبد على ما يكون والحاصل ان كل كلام يكون النسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن لنسبة خارج كذلك فهو انشاء فقولنا وهو حسبى كلام يكون لنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فهو خبر لكونه كافيا فيكون خبرا لا انشاء نحو بعت اذا كان انشاء فانه ليس لنسبة خارج بل اذ لا يقصد ان البيع وقع فى الزمان الماضى حتى يكون النسبة خارج هو انشاء البيع واثباته فى الحال فلا يكون خبرا وقوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بانه عطف جملة متعددة مسوقة لغرض من الاغراض على جملة اخرى متعددة ايضا ومسوقة لغرض آخر مع قطع النظر عن كون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه خبرا او انشاء فعلى هذا التوجيه العطف فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ ليس كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة كما عرفت وقوله ورده بعض الفضلاء اراد ببعض الفضلاء السيد الشريف الجرجانى رحمه الله قوله فيكون اخبارية كالاولى اى كالاولى التى هو حسبى وهو نعم الوكيل وقوله لان هذه الواو من الحكاية اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل فعلى هذا لا يكون الواو من الحكى وقوله اذ لا مجال للعطف فيه لان وليل يعنى لا يجوز ان يكون الواو لو كانت من الحكى فحينئذ ان نعم الوكيل يلزم عطف الانشاء على الاخبار لان هو يوقعها بتاويل بعيد مثل ان يقال حسبنا الله وقولنا نعم الوكيل فيكون المعطوف والمعطوف عليه جملتين خبريتين بتقدير قولنا لكن هذا التقدير خلاف الظاهر بعيد من الفهم وقوله نحو قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وقوله وما اجهله جملة انشائية معطوفة على الجملة الخبرية التى هى خبر المبتدا الاول الذى هو زيد وقوله تقدير المبتدا فى المعطوف وذلك نحو ان يقال حسبنا الله وهو نعم الوكيل والخبر عليك ان تقدير المبتدا على التوجيه المذكور تاويل بعيد اذ المشهور انا نقدر المخصوص بالمدح مؤخرا كقولك حسبنا الله ونعم الوكيل الله كما هو قوله تعالى نعم العبد ايوب رحم فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما قوله وهو حسبى وهو الوكيل فليس فيه تاويل بعيد فان تقدير المبتدا ههنا ظاهر بقرينة ذكره اولا فى المعطوف عليه حال كونه مبتدا مقدما على الخبر فلا يكون حسن الهاء فانه يذكر فيها اسم الله تعالى مبتدا مقدما فى المبتدا وههنا هو حسن دونه اسم الله تعالى كانه صرح قال او عطف على الخبر المقدم وقوله بتقدير المبتدا ليكون اخبارا كالمعطوف عليه اى كانه قال زيد ابوه عالم وهو ما اجهله فيكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وقوله ثم ان حسن المقال بعد القول بانه عن الافاضل

نحو

يجوز ان يكون الواو فى قوله ونعم الوكيل اعتراضية فى آخر الكلام ويجوز ان يكون الواو حالية اى مقولا فى حقه نعم الوكيل وكذا الواو فى قوله وما اجمله قوله علم ان الاحكام الشرعية للحكم معان ثلث من اسماء الى الاخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق باقوال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان تم في الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته والمسدرك فيدل الشرعية الكلية الا ان يحمل على التجريد فى الاول او التاكيد فى الثانى او يحمل التنويع للحكم الشرعى فالمراد المعنى الاول او وجهها او الى فى محل العلماء عبارة عن المسائل والملكة على التعديد بمعنى الشرعية ما يوخذ من الشرع لانه يتوقف عليه لانه وجود الله تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية اى يعتقد بها اذا اخذت من الشرع هذا كلامه فقوله كالوجوب اى الايجاب اذ الوجوب ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب هو ما ثبت بالخطاب الذى هو الايجاب فى قوله ونحوهما وذلك كالتحريم والندب والكراهة وقوله وان تم في الفعل الاعتقاد لان الاعتقاد من افعال القلوب على ما هو المشهور وقوله لكن يلزم انحصار مسائل الكلام من العلم بالوجوب واخواته وذلك لانه علم الكلام حينئذ يكون عبارة عن العلم المتعلق بالايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة لكن علم الكلام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن العلم المتعلق باثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ونحو ذلك نعم علم الكلام قد بحث فيه من وجوب النظر وعن وجوب معرفة الله تعالى لكنه فى غاية القلة فلا ينبغى تعلق علم الكلام عبارة عنه وقوله والمستدرك فيد الشرعية اذ حينئذ يكون احد فروع الاحكام الشرعية الخطابات من الله تعالى الشرعية فيكون ذكر الشرعية تكرارا فى المعنى لان نسبة الخطابات الله تعالى تفيد كونها شرعية ثم ذكر الشرعية ثانيا يوجب التكرار وقوله الا ان يحمل على التجريد فى الاول المراد بالاول الموصوف وهو الاحكام اى الا ان يجرد معنى الاحكام عن نسبة الى الله تعالى كما حمل الخطابات مطلقا ثم ذكر الشرعية لا يوجب التكرار وقوله او التاكيد فى الثانى او يحمل على التاكيد فى ذكر الصفة وهى لفظ الشرعية وقوله او يحمل التنويع للحكم الشرعى يعنى ان قولنا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ليس تفسير الحكم فقط حتى يلزم الاستدراك بل هو تفسير للحكم الشرعى ولا يلزم الاستدراك فى ذكر الشرعية وقوله فالمراد اما المعنى الاول فعلى هذا يكون علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق بالاحكام الشرعية المتعلقة بالعقائد وقوله وعلى العلماء

عبارة عن المسائل فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام آه هو مسائل المتعلقة
بالاولى او الملكة المتعلقة بالاولى او هي ادراكات وقوع النسب الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام آه فيكون
العلم ههنا بمعنى المعلوم وقس على هذا قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات اى المسائل المتعلقة بالثانية من علم التوحيد
والصفات ويجوز ان يحمل العلمان على العلمين المركبين من ادراك وقوع النسب فمعنى قوله والعلم المتعلق
بالاولى اى والعلم المركب من الاولى يسمى علم الشرائع والاحكام آه وقد زعم ان فيه خللا لكون قوله التكلف
انما يعتبر اذا الخوف من الشرع اى فاعتقادها اذا اعتبر من مطابقتها للشرع بخلاف العلم الالهي للفلاسفة
فان مخالفة للشرع وعدم مطابقتها اذا شاهدتها بطلانه وعدم الاعتداد به قال بعض الافاضل وانما اورد قوله
واعلم ان الاحكام الشرعية آه ليحصل للطالب زيادة بصيرة في طلبه ويحصل له معرفة وجه احتياج الى تدوين
علم الكلام ونحو ذلك على ما سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق
فالامر ظاهر وان لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام
الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه والتصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد والمعتقدات
مثل وجود الواجب وصلاته في فيها شارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل
لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه العمل ولانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه
وموضوعه التركة ومستحقوها فمنها ان ذلك القول راجع الى حال العمل بناء على ان يقال تجب بسبب الوقت كما ان
قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض
قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين المستحقين
اى بين الورثة فيه لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة يعم موضوع علم الفقه بما لم يقل به احد من هذا الكلام
فقوله ان اريد مطلق التعلق فالمراد ظاهر حيث يكون المعنى ان النسب الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فعلى هذا لا حاجة الى ان يراد بالاعتقاد والمعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يتعلق
بتعلق به النسب الحكمية الشرعية هذا اذا اريد بالحكم النسب الحكمية وهي اما اذا اريد به الايقاع على ما علمت وأما ان اريد به ادراك وقوع

النسبة او لا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق او لم يرد وذلك لان
ادراك وقوع النسبة هو نفس الاعتقاد ولا ما يتعلق بالاعتقاد وقوله لان تعلقها به من حيث الكيفية يعني
ان تعلق الاحكام الشرعية بالعمل انما يكون من جهة كيفية العمل لا من جهة نفس العمل او المراد بكيفية
العمل اى الوصف الذاتي للعمل فكانه قال منها ما يتعلق بحال العمل مثل الوجوب والندب في نحوهما وقوله
وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك اى لا يكون تعلق الاحكام الثانية بالاعتقاد من حيث
الكيفية بل يكون تعلقها بالاعتقاد من حيث هو هو اى المقصود منها الاعتقاد من حيث هو هو دون
العمل وانما قال عامة الاحكام الثانية اى اكثرها اشارة الى ان بعضها يتعلق بالاعتقاد من حيث
الكيفية كما في قولنا معرفة الصانع اى الاعتقاد بوجوده واجب وهذا مسئلة من مسائل الكلام على ما ذكر
في مباحث النظر ولا شك ان وجوب الاعتقاد وهو كيفية الاعتقاد وقوله في فيها اشارة الى ان موضوع
الفقه هو العمل اى تحيل اريد بالتعلق تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية بكونه في قولنا
ما يتعلق بكيفية العمل اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وذلك لان نظر في الاسناد او القضية
الموضوع والمحمول وههنا العمل وكيفية العمل او الموضوعية وكيفية او المحمولية اذا الموصوف اولى
للموضوعية من صفته وايضا ان اضافة الكيفية الى العمل تفيد كون العمل موضوع الفقه سواء اريد بالتعلق
مطلق التعلق او اريد تعلق الاسناد بطرفيه ثم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم لان
موضوع العلم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وموضوع المسئلة ما يكون محكوما عليه في مسئلة من مسائل
العلم وهذا الموضوع قد يكون موضوع العلم كقولنا في علم الحساب العدد زوج وقد يكون نوعا من الانواع
لموضوع [illegible] العلم كقولنا الاربعة زوج وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج
الزوج كالثمانية او زوج الفرد كالعشرة اذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال ان موضوع الفقه
اعم من العمل بناء على ان الوقت قد وقع موضوعا في قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة فقد اشتبه عليه
موضوع المسئلة بموضوع العلم بيان ان الوقت موضوع المسئلة دون موضوع العلم **قوله** كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة

في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية وفيه بحث لان النية فعل من الافعال المطلوب فقولنا النية واجبة
في الصلاة او هي مندوبة في الوضوء لا حاجة فيه الى ما ذكره من التاويل لان موضوع المسئلة ههنا فرد وفيه موضوع
العلم ايضا بناء على ان النية من الواجب من الافعال المكلفين **قوله** ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض التركة
اى بل ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة لاندراج موضوعها التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصية
وتقديم التجهيز والتكفين على الامور الباقية من هذه المذكورات وكل ذلك من قبيل الاعمال كما ان قسمة التركة بين
الورثة من قبيل الاعمال فينبغي ان يكون [illegible] لانه خلاف الظاهر ان التجهيز والتكفين واجب وانهم
لبيت تركة اصلا قال بعض الفضلاء قوله على ما قيل آه كلمة ما في مثله زائدة او موصولة حقيقة من
اى على ما ثبت من انها **قوله** وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين
مختلفين والجار مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية يسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان
واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه وذلك
ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة من جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقائد الدينية هذا كلامه فقوله والجار مقدم على المنصوب والعامل في الاول هو المتعلق
وفي الثاني هو يسمى ولا يخفى ان في قوله والجار مقدم تسامحا اذ المقدم هنا الجار مع المجرور فيكون في محل النصب
وقوله الاحكام الشرعية النظرية الحكم اما عملي اى يقصد به العمل بعد الاعتقاد وهو اما نظري اى يقصد به مجرد الاعتقاد
دون العمل وقوله هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين يعني ان قولنا الاجماع حجة كان مسئلة من علم الكلام بناء
على ان الاجماع معلوم اثبت له ما يتعلق بالعقائد الدينية وهو كونه حجة وعلم الكلام هو العلم الباحث عن احوال
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وكان ايضا مسئلة من مسائل اصول الفقه بناء على ان الاجماع دليل
شرعي اثبت له ما يتعلق باستنباط الاحكام العملية وهو كونه حجة وهذا مثل قولنا الكتاب حجة والعام موجب للحكم
ونحو ذلك مما يتعلق باستنباط الاحكام العملية واما ما يقال من ان الاجماع موضوع اصول الفقه موضوع العلم
لا ينافي في ... وبان الذي ليس في العلم هو هو الموضوع والا حاجة الى بيان وجود الاجماع هو معلوم المشاهد وبالتواتر اما

حجيا الاجماع فهي من الاعراض الذاتية التي عنها يبحث في اصول الفقه فيقال الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم
قوله اشهر مباحثه وينبئ الى ان له مباحث اخرى اه عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله تعالى فظاهر
عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية فلهذا انما يعد وامباحث الاحوال
والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى الصفة على ان الامامة انما هي من الفقهيات
الا عند بعض الشيعة هذا كلامه فقوله لان موضوع الكلام عند المحققين هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد
الدينية وهذا ايضا يتناول ذات الله تعالى وصفاته وغيرها وقوله وان رجع الكل الى الصفة ما وذلك لان الاحوال هي العالمية
والقادرية ونحوهما صفات له تعالى وكذلك كونه تعالى خالقا لافعال العباد ومرسلا للرسول وناصبا للامام وحاشر
الاجساد ونحو ذلك صفات له تعالى لكن المتبادر عند اطلاق الصفات هي الصفة الحقيقية الوجودية وقوله انما هي
من الفقه يعني مثلا قولنا نصب الامام واجب على المسلمين مسئلة من مسائل الفقه اذ هي متعلقة بكيفية العمل وقالت الشيعة
نصب الامام واجب على الله تعالى فعلى هذا يكون مباحث الامامة من علم الكلام والشيعة هم الذين قالوا ان الامام بعد رسول الله
هو علي رضي الله عنه واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه ولا عن اولاده **قوله** وقد كانت الاوائل تمهيد
لبيان شرف العلم وغايته يعني ان الكاف رد الى دفع ما يتخايل ان تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه السلام ولا في عهد الصحابة
والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه هذا كلامه فقوله تمهيد
لبيان شرف العلم وغايته قد بين الشارح شرفه وغايته فيما بعد حيث قال رحمه الله وبالجملة هو اشرف العلوم
الى قوله المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وقوله لم يكن في عهده عليه السلام آه يعني ان تدوين الكلام بدعة وكل بدعة
ردت كما ورد في الحديث وقوله ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه لانهم هم الواضعون للاحكام
الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وكمال
لفعلوه ايضا **قوله** لصفاء عقايدهم هذا منع معطوف على متعلق بقوله مستغنين قوم عليه للاهتمام او للاختصاص
اى لسبب استغنائهم عن هذه الامور لا لما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه كما ظهر الفتن في
زمان مالك ذا وقد ايادون الفقه ... فقوله قدم للاهتمام او للاختصاص والطعن ان التقديم لا يكون الا للاهتمام على ما ذكر
شهابا

الشيخ عبد القاهر رحمه الله فالاولى ان يقال قدم عليه للاهتمام والاهتمام اما لكون الاول سببا للثاني واصلا له ولا شك ان سبب الشيء واصله يقدم على ذلك الشيء واما للاختصاص كما ذكره واما لانه لو قدم الدليل على المدلول لحصل العلم بالمدلول بلا توقف على الافراد لو اخر الدليل اذ حينئذ لا ينتظر الا ان يورد الدليل فيحصل العلم بالمدلول **قوله** وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية ان قلت الفقه ليس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المعرف عندهم هو المسائل المدللة فان طالبها وقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولكن ان نقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيده كذا واما جعل المعرف عين ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام ابى عنه قوله ثم تدوين العلماء وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يابى عنه لكن ترد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فليس يفيده اجماعا وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين اي بتادية باب تجعل للفقه معنيان وعلى حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الاخر فهم هذا الكلام فنقول المعرف هنا هو المسائل المدللة الا اخر بما الذي حصل تعريف الفقه هو المسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم مسائله وكان العلم ثم ان هذا التعريف ناظر الى ان يجعل العلم المذكور في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام قد يجعل بمعنى واما ان لم يجعل العلم المذكور بمعنى المعلوم بل اريد به معناه الظاهر لحاصل التعريف هو التصديقات بالمسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ان حقيقة كل علم هي التصديقات بالمسائل ثم انه لا استبعاد في ان يكون التصديقات بالمسائل المدللة مفيدة للتصديقات الحاصلة لمن طالع تلك المسائل المدللة كالتصديقات المستفادة الحاصلة لمن طالع الكتب الفقهية المدللة بالادلة التفصيلية **قوله** ولكن ان يقول الفقه هو العلم بالاحكام الكلية اه هذا التوجيه اه ما ضحي ونفس

لكن

لكن لا يناسب ما يذكر فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا اه كما لا يخفى وقوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف يعني ان معرفة الاحكام العملية من حيث ذاتها واتصافها موصوفا بها مفيدة لها من حيث تعلقها بالاحكام العملية وكونها آلة للملاحظة كما ان علم زيد من حيث ذاته واتصافه زيد به مفيدة له اي من حيث تعلقه بالمعلوم وكونه آلة لملاحظته نحو يكون بهذا الاعتبار الثاني كما لا يخفى وقوله فسياق الكلام آه اي لفظ في مهنا بالبا المتعلقة بخطوا واحد واعلم ان الملكة هي الكيفية النفسانية الراسخة ولها اقسام كثيرة منها ملكة الاستنباط وهي كيفية راسخة يتمكن بها المجتهد من استنباط الاحكام العملية من ادلتها ومنها ملكة الاستحضار وهي كيفية راسخة يتمكن بها الانسان لمساعدة هذه الملكة بعد طول ممارسة ما سبق بحيث يقدر ان يستحضر ما شاء بلا تجشم كسب جديد بلا تعلم وتسمى هذه الملكة عقلا بالفعل ثم ان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكات النفسانية وانما يتصور في المسائل اصالة وفي التصديقات بالمسائل تبعا للمسائل بخلاف الملكات اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعا وقوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد فان قيد الحيثية كان معتبرا في التعريفات على ما هو المشهور ولا شك ان المسائل المفيدة من حيث انها مفيدة غير المسائل المفادة من حيث انها مفادة وكذا التصديقات بالمسائل المفيدة غير التصديقات بالمسائل المفادة على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها حتى حصل له معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون مقلدا بل يكون متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل اذ المجتهدون المتأخرون كانوا يتعلمون ويستفيدون المسائل العملية عن ادلتها التفصيلية من المجتهدين المتقدمين ولا يلزم من هذا ان يكون المتأخرون مقلدين وقد صرح الشريف الجرجاني رحمه الله في حاشية المطالع ان المتعلم ناظر متفكر في المسائل لا مقلد غافل عن الدلايل وقوله كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة لا نزاع في ان الفقه من العلوم المدونة لكن كونه مدونا لا يقتضي فقاهة المقلد قطعا فالاولى ان يقال كذلك اجمعوا على ان المسائل الشرعية العملية المدونة من الفقه والاتم يذكر الايراد اصلا وقوله بان يجعل للفقه معنيان احدهما العلم بالاحكام الشرعية العملية

عن ادلتها التفصيلية والاخر هو المسائل المدونة والحق ان اطلاق الفقيه على المقلد اطلاق مجازي لا حقيقي هذا وقد نقل عنه رحمه الله قال وهذا الكلام المذكور في حق المقلد مبني على عدم تقييد المسائل اليقينية الحاصلة عن الامارات الظنية والا فلا سوال ولا جواب فان تحصيل اليقين عن الامارات انما هو شان المجتهد لا غير **قوله** عن ادلتها متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية اي الحاصلة من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا بالاستدلال فيخرج علم جبرئيل عليه السلام والرسول عليه السلام فانه بالحدس لا بالتجشم الاكتساب فان قيل للرسول عليه السلام اجتهاد في بعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال بهذا الكلام فنقول تعريف الاحكام للاستغراق وقيل عليه ان تعريف الفقه حينئذ هو العلم الذي يفيد معرفة جميع الاحكام العملية او هو معرفة جميع الاحكام العملية فعلى هذا لم يوجد في الدنيا فقيه عالم بجميع مسائل الفقه وذلك لان الحوادث العملية لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يكون احد فقيها عالما بالفقه اجيب بانا لا نعتبر معرفة جميع الاحكام العملية بالفعل لعدم تناهي الحوادث اصطلاح الفقهاء على اطلاق الفقيه على من حصل له التهيؤ التام لمعرفة جميع الاحكام العملية وذلك كالاجتهاد المأخذ والاسباب التي يتمكن بها من معرفة تلك الاحكام على انها حاصلة عن ادلتها ثم ان حمل تعريف الاحكام على الاستغراق لا ينافي الاصطلاح المذكور والمقصود هو التوفيق بين الامرين المذكورين بقدر الامكان **قوله** ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام نفسه خلاف ترتيب الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال بالتوقف عليه قوله ومعرفة العقايد بهذا الكلام فنقول فيه خلل لم ار ان تصحيحه انجاب بالاجوبة الثلثة المذكورة ثم انه وقوله على الموصول وهو كلمة ما في قوله وسموا ما يفيد وقوله يرتفع الاشكال اي يقال مثلا ان اصول الفقه هو معرفة احوال الادلة اجمالا الا انه يفيد ولا حاجة الى الاجوبة الثلثة فهم يكفر الغير وسموا معرفة احوال الادلة اجمالا آه وقوله وقس عليه قوله ومعرفة العقايد لكن اذا اعطف قوله ومعرفة العقايد على قوله معرفة الاحكام لا يتصور الجواب لان كثيرا من المسائل الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله تعالى عالم قادر ومحمد نبي صادق

الغير

لا غير ذلك فلا يتصور فيها العلم بالعلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام الجزئية بخلاف مسائل الفقه كما مر وبخلاف مسائل اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلي يندرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر المخصوصة في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو ذلك قال بعض الفضلاء قوله ان بعض المتغلبة فقتل كثيرا من اهل الحق اذ قد ورد ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طلبا منهم الاعتراف بحدوث القراءة **قوله** كالمنطق للفلسفة عدد في المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجعلها الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على المنطق فيقول الا كونه مورثا للقدرة فيقول الا كونه مورثا للقدرة لا يخفى عليك ان في تشبيه علم الكلام بالمنطق وجهين احدهما باعتبار المعنى والاخر باعتبار افادة القدرة فعلى هذا لا يؤل احد الوجهين الى الاخر وذلك لان حاصل الاول هو ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه المنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام وحاصل الثاني ان علم الكلام يورث قدرة على الكلام يورث في الشرعيات مع الخصم كما ان المنطق يفيد قوة على النطق في التعليم والمحاورات هذا ما يفهم من المواقف **قوله** فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا ولو لم نقل به لضاع ما قيد الاول في الاول اذ ذكر وجه التخصيص والكلام لا اشركه في كونه اول ما يجب حتى يخصص للتمييز واما احتمال تسمية الغير بهذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غير هذا الكلام فقوله اي اولا اي فاطلق عليه اولا هذا الاسم لكون علم الكلام اول ما يجب ولو لم يقيد بقوله اولا لضاع ما ذكر قيد الاول في قوله ولانه اول ما يجب من العلوم ادرج يكون ان يقال ولانه ما يجب من العلوم آه اوضح ذكر قوله ثم خص به آه واما في اوضح في ذكر قوله ثم خص لان اذ لا اشركه لغير الكلام في كونه اول ما يجب فلا يحتاج الى ان يقال ثم خص آه وقوله واما احتمال تسمية الغير جواب سوال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي بكونه اول ما يجب لكن يحتمل ان يسمى غيره به لكونه ما يجب في الجملة وان لم يكن

اول ما يجب فاحتاج الى ذكر قوله ثم خص اه اجاب بان ما ذكر ثم وجه آخر يحتمل غير الوجه فلو اعتبر امثال
ذكر الاحتمال في تسمية غيره من العلوم لوجب في ساير الوجوه المذكورة ايضا اي يقال ثم خص به ولم يطلق على غيره
تميزا الا ان ذكر الاحتمال قايم في ساير الوجوه المذكورة ايضا وذلك مثل ان يقال ولانه اول ما يرشد قدرته
على الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مورثا للقدرة ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا وقس على هذا باقي
الوجوه المذكورة وذكر في التاتارخانية ان علم الكلام من فروض الكفاية وذكر في المواقف قد اختلف
في اول واجب على المكلف فالاكثر على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقايد الدينية وقيل
هو النظر في معرفة الله تعالى وقيل اول جزء من النظر وقال القاضي انه القصد الى النظر والنزاع لفظي اذ
لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو معرفة الله تعالى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا
فهو القصد الى النظر قوله هذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات هو
كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم هذا الكلام فقوله اي ما
يفيد معرفة على العقايد الى آخر هذا التفسير مبني على ان يكون معرفة خلط الفلسفيات هو كلام
السلف قال الشارح رحمه الله وعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية وهي اثنتان وسبعون والدليل عليه قول النبي
عم ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي كذا في آخر المواقف
ومن اراد معرفة تفصيل الفرق الاسلامية فليطالع ثمة قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين
الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض
السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوت حسناته وسيئاته على ما ورد في الحديث
الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلود وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين
ماتوا في زمان الفترة من الرسل هذا الكلام فقوله فان الفاسق مخلد في النار عندهم فيه بحث فان كون
الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار ويكون اهلها غير
الفاسق او كان اهلها هو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا ثم يحكم الله تعالى عليه بما يقتضيه حكمته ثم

يخلد

يخلد في النار فلا ولا ان يقال لا بين الجنة والنار فان العدول الى لو لم يلاحظ بينهما لا لخص بالمعتزلة
بل ان المقصود ههنا ذكر ما اختص بهم من المذاهب الباطلة وقوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة
بين الجنة والنار ويقرب من هذا ما ذكر ما القاضي البيضاوي في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال حيث قال
وعلى الاعراف اي وعلى اعراف الحجاب اي اعاليه وهو السور المضروب بينهما جمع عرف ووصول اثر احدهما
الى الاخرى رجال اي طائفة من المؤمنين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله تعالى فيهم
ما يشاء وقوله زمان فترة من الرسل وهو الزمان الذي لم يوجد فيه نبي من الانبياء ولم يصل دعوة
النبي عم الى اهله قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا ان قلت يجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكل يعرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر
ولا منزلة بين المنزلتين عنده بهذا الكلام وقوله والمنافق كافر غير مجاهر فان الحسن البصري رحمه الله
ان مرتكب الكبيرة من اهل القبلة فهو منافق لان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الحجر حية لم يدخل يده
في هذا الحجر فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه خال عن الاعتقاد فكذا الحال في مرتكب الكبيرة هذا
ما ذكر في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان مرتكب الكبيرة كافر غير مجاهر عند الحسن قوله لا يثاب ولا يعاقب
لا يقال قوله واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما
داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا ان كل من
دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نقل حال من
المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله او دخل الجنة دخولها مثابا بها او
مستحقا لها كما يدل عليه السباق ولو اقيم على الايمان والاطاعة وبين الدخول الى النار وفي عليه قوله
فدخلت النار بهذا الكلام فقوله ولو سلم آه اي ولو سلم ان كل من دخلها يثاب ويعاقب فذلك بالنسبة الى
المكلفين وقوله وقس عليه فدخلت النار اي فالمراد بقوله فدخلت النار دخولها جزاء بها ومستحقا
لها كما يدل عليه السياق وهو قوله العصب وكذا يدل عليه الدخول الى المخاطب اخسار الآن

الفاء للتفصيل ورعق التفصيل بعد الاجمال ان يعلم
الحصار الاجمال في التفصيل خوجه زاده

لا اعتبار له مدخلا في الدخول والاستحقاق قوله وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا اه ذهب معتزلة بغداد
الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه ولذلك قال الجبائي اعتبر الاصلح
في النفع الانفع جانب علم الله فاوجب على الله نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من
علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة
بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء مما ذكرنا
هذا الكلام فقوله ذهب معتزلة آه اشارة الى جواب السؤال الذي اورده بعض الافاضل حيث قال لو قال الجبائي
ان الايجاد والابقاء والاعدام ليس بواجب على الله تعالى بل الواجب عليه اللطف كاعطاء العقل والقدرة وارسال
الرسل لم يرد الالزام على الجبائي وذكر في شرح المقاصد قال البصريون يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين
فقط ويعنون بالاصلح الانفع واتفقوا على وجوب اقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى وانه فعل بكل واحد غاية
مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وقوله
فلزمه ما لزمه يعني ان الجبائي كان من البصريين حيث ذهب الى ما ذهبوا اليه فلذا الزم عليه الشيخ الاشعري وقوله
وبعضهم لم يعتبر ذلك ان لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فقوله فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا
اي فان قال الصغير يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاصير محلا قابلا لتعريض الثواب
مع ان تعريض الثواب واجب عليك يا رب لزمه اي لزم ذلك البعض ترك الواجب في هذا الصغير المذكور
فيكون ذلك البعض مبهوتا وقوله وذهب معتزلة بغداد اه ذكر في شرح المقاصد ذهب البغداديون من المعتزلة
الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا معا ويعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير فعلى
هذا لا يرد الالزام على معتزلة بغداد على ما نقلناه آنفا من السؤال الذي اورده بعض الافاضل
قوله فتمذهب اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر
الاقطار وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية
من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها هو الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي

قيل

قيل هو تلميذ ابي حنيفة رحمه الله في الدرجة الرابعة وقوله وغيرها كمسئلة ايمان المقلد مثلا والحق
ان اهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية الذين قال النبي عم في شأنهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي
وهذا عام يتناول الاشاعرة والماتريدية وساير اهل السنة والجماعة ممن كان مذهبه خاليا عن البدع
التي ذهب اليها ساير الفرق الاسلامية على ما ذكر في المواقف قال الشارح رحمه الله ثم لما نقلت الفلسفة
اي علم الحكمة وعرفوه بانه العلم الباحث عن احوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة
البشرية ويندرج في هذا العلم العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة كالبحث
عن احوال الواجب تعالى والعقول والنفوس والجواهر والاعراض ويندرج فيها ايضا العلم الطبيعي عن احوال الاجسام
الطبيعية كالبحث عن احوال الافلاك والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن وقوله وهذا هو كلام
المتأخرين اي هذا العلم الذي خلطوا فيه كثيرا من الفلسفة هو كلام المتأخرين وقوله ما نقل عن السلف من
الطعن فيه ما ذكر في التاتارخانية ذكر جماعة كراهة الاشتغال بعلم الكلام وتاويله عندنا انه كره المناظرة
والمجادلة لانه تؤدي الى اثارة الفتن والبدع وتشويش العقايد او يكون المناظر قليل الفهم او طالب
للغلبة لا للحق واما معرفة الله تعالى وتوحيده ومعرفة النبوة والذي ينظر فيه من العقايد فلا يمنع عنه و
كان من فروض الكفاية وقوله ضم منها الى ساير السمعيات اي الى الاحوال التي يتوقف علمها الكامل بالنبوة
او يتوقف على السمع كالمعاد كذا في شرح المواقف فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون اثبات الصانع
ونحوه من السمعيات لتوقف السمع عليه مع انهم لم يعدوا امثاله من السمعيات قلنا توقف عليه بواسطة النبوة و
المتبادر من ذكر التوقف هو التوقف بلا واسطة قوله قال اهل الحق الظاهر ان المقصود جموع ما في الكتاب
فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقايق الاشياء ثابتة فالمراد من اهل الحق اهل الحق في هذه
المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية من اخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة
تخصيصهم بالذكر ابتداء لانهم هم المعتبرون هذا الكلام فيعم الى الظاهر ان المقصود جموع ما في الكتاب
اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التوجيه مما يابا ه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة في

الشيء عند اهل الحق ونحن نقول الا ان مراد لابعد في ان يقول اهل الحق الا انهم لم يخل ليس المؤنث بعون الخبر
اهل الحق فلا اشكال كما لا يخفى واعلم ان ما ذكره في الكتاب اقسام منها ما يختص باهل السنة ومنها ما يكون مشتركا بين
اهل السنة والمعتزلة وغيرهم ومنها ما يختلف فيه اهل السنة اختلافا واقعا فيما بينهم على ما يجيء جميع ذلك ان شاء الله تعالى
لكن وقوع هذه الاقسام في الكتاب لا ينافي ان يكون المقصود المجموع في الكتاب من حيث هو مجموع وقوله هو اهل
السنة حقايق الاشياء ثابتة وقولهم فكلهم حتى القائلين وهذا اشمل قولهم لا في الاثنين ولا سيما الا في العقايد

قوله وهو الحكم المطابق قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بلا ملاحظة لكن الايلام قوله
واما الصدق اه وقوله قد يفرق اه هذا الكلام فقوله قد يفتح الباء اه قال بعض الناس هو الحكم المطابق بفتح الباء
على اعتبار كون الواقع مطابقا حيث هو مطابق بكسر الباء فيكون الحق الحكم مطابقا بفتح الباء لكن قوله واما
الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة لايلايم فتح الباء فانه يدل على انه لا فرق بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال
ثم ان الصدق هو الحكم المطابق بكسر الباء فكذا الحق ينبغي ان يكون هو الحكم المطابق بكسر الباء وايضا قوله وقد
قد يفرق بينهما يدل على ان الكلام السابق على ما يفيد فيه الفرق بينهما فهذا القول ايضا لا يلايم بفتح الباء فان
فتح الباء يبنى على وقوع الفرق بينهما في الكلام السابق هذا اظهر قال بعض الافاضل قوله هو الحكم المطابق
يشعر بان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجيء بمعنى المصدر **قال** فقد شاع في الاقوال يشير الى الصدق قد يطلق
على غير الاقوال قال في حواشي المطالع توصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق هذا كلامه
فقوله يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول وانما قال يشير لان قوله فقد شاع في الاقوال
يدل بطريق المفهوم على ان الصدق بدون شيوع على غير الاقوال ايضا وقوله قال في حواشي
المطالع اي السيد الشريف الجرجاني وانما ذكر هذا الكلام لتاييد قوله قد يطلق على غير الاقوال **قوله** فيعتبر
في الحق من جانب الواقع اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا
واما المنظور اولا بالاعتبار ذلك فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الاخبار عن الشيء
على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل نسبة الحكم بالصدق في غير الحكم لانه فتور اذ المنظور اولا لا ينذهب عليك انه اذا حكما نعم المطابق الواقع

قال السيد الشريف رحمه

فان نسب

فان نسب الى الواقع الى الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء والحكم مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة
بالحكم حقا وانما سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم حقا لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف
بكونه حقا اي ثابتا متحققا وان نسب الحكم الى الواقع كان الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتح الباء
فهذه المطابقة القائمة بالحكم تسمى صدقا وانما سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم صدقا لتميز الاعتراض بهذه
ما افاده الشريف الجرجاني في حاشية المطالع واما قوله وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه فمنظور فيه
لان هذا المعنى هو صفة المتكلم والمقصود ههنا هو بيان حال الصدق الذي هو صفة الكلام
وهو مطابقة الحكم للواقع وهذا المعنى مشترك بين الحق والصدق الذي هو صفة الكلام في الخارج
الى ان يقال بحسب الاعتبار الذي بالصدق تمييزا كما ذكره الشريف **قوله** ومعنى صدقه مطابقة
الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب ولا يشتق منه
صفة له كذا افاد الشارح في نظايره وللبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على
التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع هذا كلامه
فقوله كذا افاد الشارح في نظايره وعرفوا الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الدلالة
صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا يصح حمل الفهم على الدلالة فلا يصح تعريفها به وجوابه انا لا نم انه ليس صفة
اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فانه صح في الباب ان لفظ الدلالة مجرد
يصح ان يشتق صفة تحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ مركب لا يمكن ان يشتق منه الا بواسطة
مثل ان يقال اللفظ متفهم منه المعنى هذا ما افاده الشارح في المطول وحاصله ان الفهم وحده وان
كان صفة للسامع لكن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وانه لم يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كونه مركبا
بخلاف الدلالة كما عرفت وقوله حاصله حمل مثله على التسامح يعني ان فهم المعنى من اللفظ لا يصح
ان يكون صفة اللفظ اذ هو صفة للفاهم قطعا فنفهم منه تعلق الفهم باللفظ صفة له وهي كونه
مفهوما منه المعنى لكن القول بان فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح

اللهم الا ان يقال لان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكره لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا
به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على
ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها ما هو صفة
اللفظ هذا ما افاده الشريف الجرجاني في حاشية المطول **قوله** ما به الشيء هو هو لا يقال هذا صادق
على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست
بجعل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود
وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين للشيء وقد
يحمل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض ح طاهر التعريف بالعرض اذ الضاحك
ما به الانسان ضاحك وفعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب
مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو لكان اخصر هذا كلامه فنقول ما به الشيء
هو هو هذا التعريف للحقيقة والماهية وفيه تنبيه على ان لفظ الحقيقة ولفظ الماهية مترادفان فان
التعريف المذكور يتناول الحقيقة الكلية والجزئية واما الاعراب فالشيء مبتدأ والضمير المرفوع الاول
مبتدأ والضمير ثان والضمير الثاني خبر للضمير الاول والمبتدأ الثاني مع خبره جملة اسمية وقعت
خبرا للمبتدأ الاول اعني الشيء وقوله لا ما به الشيء ذلك الشيء اي لا يصدق على الفاعل ان يقول
ما به الشيء ذلك الشيء فان حاصل تعريف الحقيقة هو ما كان سببا لنفس ذلك الشيء وكما كان
ما كان سببا لكون نفس الشيء نفسه لكن الشيء لا يكون الا نفس ذلك الشيء وفي جعل الشيء سببا
اشارة الى انه في كونه نفسه مستغن عن السبب فلهذا قال اذ الماهية ليست بجعل جاعل اذ لا
مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط حصول بينهما فيكون اثرا لجعل الجاعل
على ما ذكر في شرح المواقف فظهر ان التعريف لا يصدق على الفاعل اصلا ولا على عوارض الماهية ايضا
وقوله بعد التسليم لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود بل هو بمعناه اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولو سلم

ان الشيء

ان الشيء بمعنى الموجود لكن الفرق بين ما به الموجود موجود اه وقوله فلا يتوهم الاشكال اي لا يتوهم ورود
النقض بالعلة الفاعلية فان احد الضميرين ههنا محمول على الآخر بالمواطاة مع ان العلة الفاعلية لا يتصور
حملها على معلولها بالمواطاة قال بعض الافاضل وتقديم الظرف ههنا للتخصيص اي ما به الشيء وحده
لا مع غيره فخرج بذلك كل جزء الماهية يعني جزء الماهية هو ما كان الشيء به ومع غيره ذلك الشيء لا ما كان به
وحده ذلك الشيء بخلاف الماهية اذ هي ما به وحده يكون الشيء ذلك الشيء وقوله والاصطلاح وخلاف
الاصطلاح لان احد الامرين ههنا كان محمولا على الآخر بالمواطاة والقوم اتفقوا على ان الشيئين
اذا حمل احدهما على الآخر بالمواطاة لا يقتضي اتحادهما في المفهوم وانما يقتضي اتحادهما في الموضوع والمحمول
فمن ههنا يظهر ان حمل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم فيما اذا جعل احد الضميرين للموصول خلاف الاصطلاح
وقوله لكان اخصر هذا وان كان اخصر لكنه انما يدل على ان احدهما محمول على الآخر ولا يدل على الاتحاد والعينية
مع ان المقصود ههنا وذلك لان تكرير الضميرين وحمل احدهما على الآخر ثم حمل مجموعهما على الشيء يدل دلالة
ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يتكرر الضمير اذ لا يفهم ح الا حمل الضمير على الشيء ولا شك ان
حمل احد الشيئين على آخر لا يدل الا على اتحاد احدهما بالآخر ولا يدل على ان احدهما عين الآخر
قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه اي بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا قيل
عليه يستفاد منه ان الذاتي مما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم
الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نقل
عنه في حواشي المطالع فانه يمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وايضا زمان تصور اللازم غير زمان
تصور الملزوم فانه يمكن في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام وقيل ايضا ان اريد
بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالوجه وهو باطل وان اريد بالامكان العام
فهو حاصل في الذاتي ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه
مع الوجه لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعني

اعني كون تصور الانسان بدونه والتفات المقيد قد يكون العدم تصور التصور على ان تصوره بالكنه بالوجه غير ممتنع
وانما لم يطرد ويمكن اختيار الشق بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اي ليس تصوره ضروريا وهذا الكلام بقوله
وانما تصور ماله وجه فقد يمكن بدونه الذاتي ايضا لا يخفى عليك ان المقصود من تنويع الماهية تمييزها عما سواها فينبغي انه
يخرج اجزاء الماهية عن تنويع الماهية كما خرج عما عرض عن تنويعها فالاولى ان يقال بخلاف مثل الضاحك والكاتب والحيوان
مما يمكن تصور الاشياء بوجه ما بدونه واما في الاشياء وهو ان كان التصور بوجه ما وهذا الذي ذكرنا توجيه حسن سالم
عن التكلفات المذكورة في هذا المقام فان قيل حل كل حمل كلام الشارح على هذا التوجيه المذكور فلم يجاوز الشارح
رحمه الله ذكر حال الوضع واحال حال الذاتي على فطنة الطالبين رجاء بعون رب العالمين قوله ويرد عليه اللوازم
البينة بالمعنى الاخص وهي التي لا ينفك تصورها عن تصور الماهية قوله بعد تسليم الاستفادة بطريق التوضيح آه
اي للغو ان كون الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه مستفاد من قوله مما يمكن تصور الاشياء بدونه فان هذه الاستفادة كانت في غاية
البعد كما لا يخفى ولو سلم وقوع الاستفادة في الجملة لكن لا نسلم وقوع الاستفادة بطريق التوضيح المعتبر يعني التوضيح الذي
يكون جامعا ومانعا وذلك لان التوضيح المستفاد ههنا فرضا هو ما لا يمكن تصور الشيء بدونه وانه غير مانع لتناوله
اللوازم البينة بالمعنى الاخص ولو سلم وقوع الاستفادة بطريق التوضيح المعتبر قلنا انا نقول ان المسلم ان التصور
اللازم هو التصور الملزوم بطريق الاخطار اي التوجه القصدي دون التوجه الضمني حتى لو كان الملزوم متصورا
بالكنه لكن لا بطريق الاخطار لا يلزم تصور اللازم البين وان كان بالمعنى الاخص بخلاف الذاتي اذ يلزم من
تصور الشيء بالكنه تصور ذاتياته ايضا وان لم يكن تصور كل الشيء بطريق الاخطار قوله فان تصور اللازم
غير تصور الملزوم وهذا الجواب لا يجري في بعض اللازم كالبصر للعمى اذ لا يمكن انفكاك تصور العمى عن تصور
البصر كما ان تصور الماهية لا ينفك عن تصور الذاتي قوله ان اريد بالامكان الامكان الخاص اي ان
اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الاشياء بدونه الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور كنه الانسان
بالوجه كما جاز ان يتصور كنهه بدون الوجه لكن جواز تصور كنه الشيء بالوجه لا يفيد كنه ما هية المعروض
وقوله فهو حاصل في الذاتي ايضا لان حصول الذاتي بالامكان العام تصور الكنه بدون الحيوان وذلك لان تصور كنه الانسان ممتنع فيحكم بالعام الامكان

فلا يمكن تصور انسان بدونهما

اذ فيه سلب الضرورة عن الجانبين وهذا هو معنى الامكان العام قوله وجوابه اختيار الاول اي الشق الاول اعني اختيار الامكان الخاص
ويمنع لزوم جواز تصور الكنه بالعرض اللازم فان اللازم من الامكان الخاص جواز امكان تصور الكنه مع الوصف لا امكان تصور الكنه بالعرض
ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه بالعرض فنقول انما يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان المقيد بكونه بدون الوصف لا بالنسبة
الى القيد اعني كون تصور الانسان بدون الوصف قوله ان انتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور اي فيصح الامكان الخاص بالنسبة الى التصور المقيد
مع قطع النظر عن القيد اذ يجوز ان يحصل ذلك التصور ويجوز ان لا يحصل وهذا معنى الامكان قوله غير ممتنع اي يجوز
عند المحققين ان يحصل تصور الكنه بالوجه اي بواسطة الوجه وقد يكون تصور الكنه بواسطة الوجه ممكنا بالامكان
الخاص فاندفع السوال بالنسبة الى القيد ايضا قوله يمكن اختيار الشق الثاني هذا الجواب او الجواب الاول هو الاظهر
والاظهر في المقام الى الفهم بقوله مما يمكن تصور الاشياء بدونه فقال بعض الافاضل فيه بحث لان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن
تصور الاشياء بدونه فانه من العوارض فان كل عرض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غير بين فانه يمكن تصور
نفس الوجود للموضوع خارجا او ذهنا مع عدم تصور ذلك العارض ووجوده وان كان هذا التصور محالا في نفسه
بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان تصور نفس الوجود في الخارج او ذهنا مع عدم تصور وجود ماهيته
او ذاتياته فان التصور والمتصور محال لان هذا الكلام ذكره البعض ولا يخفى عليك ان الاعراض النسبية لازمة
بالمعنى الاخص في تصور مقدم على تصور الاعراض النسبية كالبصر بالنسبة الى العمى فان تصور البصر مقدم
على تصور العمى فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن ان يتصور تقرر الوجود للاعراض النسبية من غير ان يتقرر
للمنتسب او المنتسب اليه وجود كما لا يصح امثال ذلك في ماهية الشيء وذاتياته فلذا قال في هذا المقام من الله
الاقدام عصمنا الله ذو الجلال والاكرام قوله وباعتبار تشخصه يسمى بالهوية المشهور ان الهوية نفس التشخص
وقد تطلق على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص في هذا الكلام فنقول قد
اطلقها على الماهية باعتبار التشخص اي اطلق الهوية على الماهية باعتبار كون الماهية متشخصة متعينا جزئيا حقيقيا
كما لا يخفى او صار ذلك بناء على ان يكون التشخص داخلا في الهوية ويحتمل ان يعتبر التشخص شرطا خارجا عن
الهوية لكن الاول الظهر والاشهر وذكر في شرح المواقف ان الكلي كلما كان جزئيا حقيقيا فهو الحقيقة الجزئية

اني اقول
التشخص

نسميه هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية قال والشيء عندنا الموجود
المشهور ان معنى الشيء هو الثابت المتقرر في الخارج وهذا المعنى هو معنى الموجود ايضا عندنا فان معنى الموجود
هو الكائن في الاعيان وهذا عين المعنى الاول عندنا خلافا للمعتزلة فان الاول اعم من الثاني عندهم اذ الاول
عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الثاني قوله معناه بديهي التصور وانما نوعه الوجود بكون الشيء في الاعيان
فهو تنويع لفظ لا حقيقة فلا ينافي كون معناه بديهي التصور ومنهم من ذهب الى كونه كسبيا جاز تنويعه ومنهم من ذهب
الى امتناع تصوره بالكنه قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء او رد الفاء ايذانا بانه تلخيص للتحقيق والمنشأ مجموع
امور ثلثة تنويع الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة
وحقائق المعدوم ثابتة وحقائق الموجودات منصورة والنصر على البعض تحقيق ولا يمكن من القاصرين هذا الكلام وقوله
لو رد الفاء ايذانا الخ ذكر الشارح الفاء هنا لزيادة ما التأكيد في الايذان بان السؤال يكشف بالتحقيق والاولى ان يقول
فانه يحصل وقوله الايذان بان السوال يكشف بالتحقيق وقوله المنشأ مجموع امور ثلثة اعلم ان بين منشأ السوال
ومورد السوال فرقا وقد اشار السيد الشريف في تقسيم المشهور للعلم الى الفرق بين مورد السوال وبين منشأ السوال آه
ثم ان مورد السوال ههنا هو قوله حقائق الاشياء ثابتة ومنشأ السوال جاز ان يكون تنويع الحقيقة وجه
اذ المعنى حينئذ ماهيات الموجودات ثابتة وهذا لغو فان قولك الموجود كائن ثابت بمنزلة قولك الامور الثابتة
ثابتة وجاز ان يكون منشأ السوال كون الشيء بمعنى الموجود اذ المعنى حينئذ ماهيات الموجودات ثابتة وهذا ايضا
لغو بمنزلة قولك الثابتة ثابتة واذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء
ثابتة الى قوله وحقائق الموجودات منصورة كلام ناش من عدم الفرق بين مورد السوال وبين منشأ السوال فان
مورد السوال لا يكون تغييره وقوله عوارض الاشياء ثابتة تغيير لمورد السوال وكذا قوله عوارض المعدوم
تغيير للمورد وكذا قوله منصورة تغيير له فتأمل فلا تكن من الغافلين والله المعين قوله دعا الحاجة الى
البيان اي فلا يحتاج الى البيان معناه فان الكثير من يتوهم منه ذلك كما يقال في مثل واجب الوجود موجود والحاصل
ان هذا موضوع للاعتقاد مشهور فيما بين الناس فلا يحتاج بلا حاجة الى البيان معنى الظاهر الابانة المحض الا وبيان العاصم قوله والرسل

قولك الثابت ثابت هذا ناظر الى البيان مقتضى قوله وهذا الكلام مفيد لمن قال المثال الذي ذكره ان الى
فائدة مفيد اذ فائدته تتحد الموضوع والمحمول قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله لما
يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى البيان معناه وهو ظاهر وكذا ان يقول حقائق الاشياء ثابتة
يحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد بخلاف شعري شعري
فانه يحتاج الى التأويل وهو ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر الموصوف بالبلاغة وهذا
المعنى لا يحصل بحمل الاضافة للعهد لان معنى العهد اراد بعض الشعراء المتكلم متعينا وكذا بين المعتبرين
والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام فيفيد تأكيد كونه مفيدا او يرد عليه ان شعري شعري
كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء
على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السوال اصلا بهذا الكلام فقوله فلا يحتاج الى البيان يعني ان احتياجه
الى البيان في غاية القلة بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة وقوله لا مثل انا ابو النجم وشعري شعري المقصود
ههنا هو ذكر قوله شعري شعري واما ذكر قوله انا ابو النجم تتميما لان هذا الكلام كلام كان مشهورا بالفصاحة
والبلاغة وقوله لشهرة امر المراد به هو ان موضوع للاعتقاد قوله وكم بين المعنيين اي مراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين
فان في جعل الاضافة للجنس والاستغراق مبالغة في مدح شعراء ابي النجم ليست تلك المبالغة في جعل الاضافة للعهد والحاصل ان
الشعر مخصوص من الشعراء قوله المشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام آه الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المشهور
لان الظاهر ان الضمير المستتر في قوله يحتاج راجع الى قوله هذا الكلام وما ذكر المولى المحشي ههنا كان مبنيا على رجوع هذا الضمير
الى كون هذا الكلام مفيدا لا الى نفس الكلام وانه خلاف الظاهر وايضا اذا كان هذا الكلام مفيدا يحتاج الى
البيان فالمتبادر منه هو ان معنى هذا الكلام مفيد يحتاج صدقه في نفس الى البيان فقوله الا بالله التوفيق اذا قلنا ان ما نعتقد
من حقائق الاشياء وتسميه بالاسماء من الواجب والممكن والجوهر والعرض وان دور الدخان امور موجودة في نفس الامر
فهذا القول كلام مفيد لا لغو غير مفيد يحتاج في بعض تلك الامور المذكورة الى البيان كاثبات الواجب
وكاثبات الدخان في الليل بسبب رؤية النار في الليل وكاثبات النار في النهار بسبب رؤية الدخان في النهار يفيد

فقوله ربما يحتاج الى البيان يعني ان هذا الكلام باعتبار بعض الامور المندرجة تحته يحتاج الى البيان وان لم يحتج الى البيان
اكثريا وقوله ويرد عليه ان شعري كذا لا يخفى عليك ان مقصود ابي النجم في قوله شعري شعري هو ان شعري مشهور بالبلاغة
والفصاحة فيحتاج صدق هذا الكلام الى البيان بل ملاحظة ابي النجم يكفي في صدقه وقوله فلو حمل لفظ الاشياء على هذا
المعنى المجازي لم يتوجه السؤال فيه بحث لان ما ذكره الشارح هو ما اخذ باعتبار تحققه يتوجه السؤال البتة سواء اطلق
الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم او لم يطلق على ما ذكرنا في الحاشية الاخرى قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
فاللام في العلم للاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت
يحتاج الى العلم بالاحوال ... او الامكان ونحوها فلذا قدر الثبوت في ... غرض الاستدلال الا بتقدير
الثبوت فقد غلط غلطين من كلامه فقوله والتصديق بها اي والتصديق بوجودها كقولنا الانسان موجود
وقوله وباحوالها اي والتصديق بثبوت احوالها كقولنا الانسان كاتب وقوله فاللام في العلم للاستغراق الانواع
قيل اراد بالانواع الثلثة المذكورة من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها قلنا هذا خلاف المشهور فيما بين
اهل العربية مع انه بعيد عن الفهم ولعله اراد بالاستغراق الانواع الاستغراق العرفي المتعلق بحقائق الاشياء
فيكون المعنى ان العلم بجميع ما نعتقده من حقائق الاشياء من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وهذا معنى
صحيح في نوع من الاستغراق العرفي مشهور فيما بين المعاني وقوله فقد غلط غلطين احدهما انه اكتفى بالعلم بالثبوت
مع انه لا يكفي فان اثبات الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج ايضا الى العلم بالاحوال كما عرفت والثاني
انه قد ادعى وجوب تقدير الثبوت مع انه لا يجب تقدير الثبوت بل لا يجوز تقدير الثبوت في ... الاكتفاء بالعلم بالثبوت
وقد عرفت بطلانه قوله العلم بثبوتها بتقدير المضاف فالضمير للحقائق ومحل الضمير لثبوت الحقائق والتانيث
باعتبار المضاف اليه هذا كلامه فقوله فالضمير للحقائق يعني ان الضمير المجرور في بها راجع الى حقائق الاشياء
وهذا الضمير المجرور هو المضاف اليه للثبوت المقدر ههنا وقوله وقيل الضمير لثبوت الحقائق يعني ان
ضمير بها راجع الى ثبوت الحقائق وهو معنى ثبوت الحقائق ما كان مذكورا في ضمن قوله ثابتة كالعدل
المذكور ضمنا في قوله اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل هو اقرب للتقوى قال بعض الافاضل فيقول القطع بانه لا علم بجميع

الحقائق يعني ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام ان العلم بجميع الحقائق
حاصل لنا سواء كان تصورا لماهياتها او تصديقا بها او باحوالها ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه
وهو التصديق بها بثبوتها لمقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف كما توهم قوله للقطع بانه لا علم لنا بالحقائق يرد
عليه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا
حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون
معلوما لنا البتة لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح
ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير
معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر هذا كلامه فقوله غير مراد يعني ان قولنا العلم بجميع الحقائق
تفصيلا متحقق غير مراد ههنا وقوله نحن نقيد العلم بالكنه اي نحن نقول المراد هو انه لا علم بجميع الحقايق بالكنه
وقوله لا دليل على هذا التقييد آه اي لا دليل على التقييد بالكنه مع ان تعميم الشارح بقوله من تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها ينافيه اي ينافي التقييد بالكنه اذ التقييد بالكنه كان مخصوصا بالتصور ولو سلم
هذا التقييد بالكنه فبطلان المقيد وهو العلم المقيد بكونه بالكنه لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك
القيد وهو كونه بالكنه ولا نترك كونه بالكنه بل كونه بوجه ما ولا شك ان العلم بجميع الاشياء بوجه ما متحقق فيبطل
قول ذلك القائل للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق اذ العلم بجميع الحقائق بوجه ما متحقق قطعا فلا حاجة الى تقدير
الثبوت كما زعمه وكلام القائل هذا ولكنه يرد عليه بحث وهو ان قوله يرد عليه الخ قوله بل يجوز ان يترك القيد
ينبغي ان لا يذكر ههنا لان قول الشارح والجواب ان المراد الجنس آه يغني عنه وقوله ويرد عليه آه وذلك لان
الممنوع من جواب الشارح هو ان العلم التفصيلي غير مراد بل المراد هو جنس العلم بالحقايق وان كان اجماليا حاصلا
بوجه ما متحقق وهذا القدر من المراد يكفي في الرد على السوفسطائية المنكرين لجنس العلم على الاطلاق فظهر
ان ما اورده المحشي يؤول الى ما اورده الشارح في الجواب وقوله يقال ايضا اي كالايراد الذي ذكره
بقوله يرد عليه حاصل هذا القول هو ايراد النقض على قول المراد العلم بثبوتها وذلك النقض هو انه يقال العلم بثبوت جميع الحقائق

غير معلوم بل غير واقع وان اريد العلم بثبوت الحقايق فلا وجه للعدول الى تقدير الثبوت اذ العلم ببعض
الحقايق بها متحقق سواء كان متعلقا بثبوتها او بغير ثبوتها والجواب ان المراد الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم
ان يكون في ضمن ما نشاهده من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجود ما كما مر وجوابه ان المراد هو
التنبيه على وجود جنس ما نشاهده فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول اذا ثبت شيء من الاشياء
فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها هذا كلامه فقوله يرد عليه هذا الايراد
ساقط عن اصله فان الحكم على الجنس مبني على المشاهدات فكانه قيل ان جنس ما نشاهده من الحقايق ثابتة
وندل على ثبوت المشاهدة وان العلم بتلك الحقايق متحقق فعلى هذا لا يتوجه ان يقال ان ثبوت الجنس
لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهده مع الحكم بان جنس ما نشاهده من الحقايق ثابتة يكون لغوا لكن الموضوع
ههنا يؤخذ بجانب العقل بذكاء ... وقوله فالكلام السابق على حذف المضاف لا حاجة ههنا الى تقدير المضاف لان كلمة
ما في قوله ما نشاهده اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فهي تفيد معنى الجنس دون معنى الاستغراق على ما علم في موضعه
وقد حملت كلمة ما ههنا على الجنس فلا حاجة الى تقدير المضاف الذي هو الجنس ههنا وقوله او نقول آه هذا الجواب
يقتضي ان التنبيه على ثبوت هذه المشاهدات كان موقوفا على تصديق ثبوت الجنس يعني ثبوت الشيء من الاشياء
لكن الواقع ههنا هو الامر بالعكس فان التصديق بثبوت الشيء من الحقايق كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه
المشاهدات من الحقايق فان قيل ما ذكره الشارح في الجواب من قوله ان المراد الجنس ينافي الاستغراق الذي اشار
اليه سابقا حيث قال ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء او نسميه بالاسماء الى قوله امور موجودة في نفس الامر قلنا
ان الجنس يكفي في اصل المراد ههنا لكن الشارح اشار فيما سبق الى ان معنى الاستغراق العرفي قصدا الى المبالغة
في الرد على السوفسطائية قوله وهم العنادية سموا بذلك لانهم يعاندون الحق ويدعون الجزم بعدم
تحقق شيء ... في نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة وتقاومها
في الجزم والقطع وقد يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق
السياق ههنا والاظهر ان تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم ...

على المعنى الاعم قال السيد الشريف رحمه الله في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون
ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة ثم قال وبالجملة ما من
قضية بديهية او نظرية الا ولها قضية اخرى تعارضها مثلها في القوة وتقاومها ويرد عليه انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها
ويلزمه عما ذكرتم من الشبهة فكان كلامكم مناقضا لنفسه انتهى كلامه ثم ههنا نظر ان مذهبهم كما اختص بانكار الموجودات
وهذا هو المحكي عنهم ثم كان دليلهم هو منشأ مذهبهم لا يختص بالموجودات بل يتناول الاحكام ايضا
فلهذا اورد السيد الشريف الالزام عليهم في دليلهم لكن المحكي عنهم هو تخصيص مذهبهم بالموجودات لا تخصيص
منشأ مذهبهم بالموجودات ... من ينكر ثبوتها اي شيئيتها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم
ويستدلون بان الصفراوي يجد الحلو في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات هذا كلامه وذكر
في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى العندية وهم قالوا ان حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد
مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه فمذهب كل طائفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم ولا استحالة في ذلك اذا
لم يعتبر في نفس الامر شيء الحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي قد يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات
وذلك مما لا يخفى فساده قوله ويزعم انه شاك هذا الزاعم يعني القول الباطل الا الاعتقاد والباطل اذ
الاعتقاد والشاك هذا كلامه قال في شرح المواقف واشملهم اي افضل السوفسطائية قوم اللاادرية القائلون
بالتوقف ثم قال فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى الطوائف الثلث وقيل
يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه قال بعض
الفضلاء قوله انه تخفيف نصب على التمييز من الزعم او قول الزاعم عطف على قول المحقق قوله انا لم نتحقق
نفي الاشياء فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم ولا يلزم من عدم تحقق
النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا
وهذا النفي من جملة تلك الحقايق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقايق الموجودات
ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه ...

اذ لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبالنظر دقيقة فيكون نقيض الالزام المذكور
اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال يرد على هذا الالزام وهو منع كون النفي الثابت
نفسه معدوما في الخارج هذا الكلام فنقول يرد عليه انه عدم وهو يقتضي الوجود ولا انا نقول ليس هيهنا
بحقيقة اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج
هذا الكلام فنقول يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين آه وهو ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم
ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ذكره مان حاصل الالزام هو ان يقال انكم ادعيتم الجزم بنفي الاشياء
فنحن نقول انا ذعمتم ان ما ادعيتم كلام مخيل لا اصل له لا تحقق له فقد اقررتم ببطلان ما زعمتم فقد حصل
غرضنا وهو ابطال ما زعمتم واقررتم بذلك واما قول الشارح فقد ثبت فهو هيهنا استطرادي وانما ذكره
لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا واما قلنا فهو هيهنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم
بانه لا تحقق لكلامهم اصلا كما عرفت وان زعمتم ان ما ادعيتم ليس امرا مخيلا بل هو مما كان له اصل وتحقق
في الجملة فقد اقررتم ايضا ببطلان ما زعمتم في القضايا والاحكام من انها لا تحقق لها اصلا واياما زعمتم
فوجبا بالوفاق الحاصل بيننا وبينكم وهذا معنى الالزام عليكم وقوله وهذا النفي من جملة تلك الحقايق لا يخفى
عليكم ان العنادية لو قالوا ان هذا النفي الذي يوجد منا ليس له تحقق اصلا ولا هو من جملة الحقائق اصلا ولا هو
من جملة الحقايق اصلا وجب علينا ان نختار الشق الاول فنقول لقد اقررتم ببطلان ما زعمتم فوجبا بالوفاق فلم
يظهر ان الاقتصار على الشق الاخير لا يكفي وقوله يرد بهذا الالزام في التحقيق منع الوجوه فيقال مثلا ان لم يوجد
في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت وان وجد النفي حقيقة من الحقايق آه قوله لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما
في الخارج اي لجواز ان يكون اثبات الموصوف في نفس الامر معدوما في الخارج وهو انه لا يلزم من كون النفي الثابت موجودا
فلا يصح ان يقال انه يوجب نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء قوله انما يتم على العنادية عدم تمامها على اللاادرية ظ
واما على العندية ففيه تامل وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة
اثبات او نفي لكنا اذا انتسكوا انما ادعوا انتفاء هذا الكلام فنقول ففيه تامل لانه نظر اذ الالزام ينبغي ان يتم على العندية

ايضا وقوله قال في شرح المقاصد والاتأييد للنظر المذكور والظاهر ان الالزام لا يتم على العندية اذ لو قيل لهم انا نحقق
النفي ولم يتقرر في نفس الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قطعا وان تحقق النفي في نفس الامر والنفي حقيقة من الحقايق فقد ثبت
شيء منها احتمل انهم يقولون سلمنا ان مع النفي لم يتحقق اصلا ولم يتقرر في نفسه لكن جاز ان يتحقق ذلك النفي
بالقياس الى من اعتقد بذلك النفي ثم يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد بذلك النفي وانما يتحقق الثبوت بالقياس
الى من اعتقد الثبوت وهذا الجواب منهم باطل في نفس الامر لكنهم يدفعون به الالزام عنهم واما ما ذكر في شرح المقاصد
فهو كلام تحقيقي لا الزامي بالقياس الى العندية فلا يكون تأييدا للنظر المذكور بالقياس اليهم قوله قالوا الفرق
هذا دليل اللاادرية وحاصله انا لا نوثق بالعيان ولا بالبيان فيتعين التوقف في الكل وعرضهم هذا التمسك حصول الشك
والتهمة لا الاثبات او النفي هذا الكلام فنقول وحاصله لا نوثق بالعيان ولا بالبيان آه بعض ملاحظة التوقف الى الطبيعة
والبديهيات والنظريات وجب علينا التوقف في الكل او الى غيره هذا دليل اللاادرية ويمكن ان يجعل ما ذكره الشارح دليلا
للعنادية يقال الحس قد يلزم من حسه في انها او لكثرة وقوع فيها غلط واختلاف ووقع بينهما اختلاف وتضاد
متفاوتة والنظر يلزم فرع الضرورة ويلزم فساد الضرورة ويلزم منه فساد النظريات ولو كان للاشياء
وجود وتحقق في نفس الامر لما وقعت هذه الغلطات المذكورة وعليكم ان توضحوا ما ذكره الشارح دليلا للعندية ايضا
بان يقال لو لم يكن الاشياء تابعة للاعتقاد لما وجد الاختلاف الاحوال والاقوال بين العقلاء الطالبين للحق
مع انه لا شك في اللازم باطل كما عرفت وقد يقال كثير الاطلاق لفظ الغلط منهما ما ادعى الشارح انه في تحقق الاغلاط على
المقابيح للطلاقة والكثرة قلت فقد يستعاد فيستعمل للتحقيق ايضا قلنا انا لطلب الاضافة فلا بنا في الكثرة
كلامه فقوله انه علي زعم الشكاك هو بيان على زعمهم اذ مقصودهم هو بيان سبب الشك الحاصل لهم كما قصد بيان ان يقال كما ان
المقدمات المعلومات لنا كانت سببا للعلم الحاصل لنا بالنتيجة في اعتقادنا كذلك المقدمات كانت للشكاك الحاصل لهم
سببا في زعمهم للشك الحاصل لهم بالنتيجة وهو كالشك هو توقفهم في جميع الحقايق قوله بانتفاء اسباب الغلط انما قال
لعلمنا انه ليس هناك سببا عاما للغلط عام فمن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بديهة العقل جازمة به فلا مراء في
حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام هذا الكلام فنقول بان العقل جزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط فقول والكلام على التحقيق لا الالزام

هذا ظاهر في جواب اللاادرية واما في جواب العنادية فانه جاز ان يكون الكلام على الالزام ايضا لانهم كانوا يدعون
الجزم في مدعاهم فينبغي ان يكون معلوما تم بخروما عندهم فاذا امتنع منهم تحقق مدعاهم لم يتقولوا ولا جاز ان يتوجه الالزام عليهم
بخلاف اللاادرية فانهم لا يدعون الجزم والتصديق حتى يتوجه عليهم الالزام بالمنع قال بعض الفضلاء قوله الاضواء في البديهي
جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات واما
قوله فمعرض شبهة فهو في صدد الانظار ففيه فجوابا ما ذكر عن قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل لا يجزم
الا بديهيا لا بنظر حتى يحتاج الى دفع الشبهة في رفع الاشتباه كما قوله ويمكن ان يعتبر على شارح الدان المذكور
من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وانما يحصل من الضم هو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن
والجهل حملا للفظ على احد معنيي المشترك هذا الكلام فقوله وان صح ذكره في التعريف اشارة الى دفع ما قيل لو
جعل المذكور بضم الذال يلزم تعريف الشيء بنفسه لان الذكر المضموم بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان
المضموم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز
التعريف به وقوله حملا للفظ على احد معنيي المشترك علة لقوله انما لم يجعل من المضموم قوله فيشمل ادراك الحواس
لكن عده على ما يجاب الوهم واللغة فان الهائم ليس من اولي العلم فيهما هذا الكلام فنقول لكن علة منه اي علة ادراك
الحواس من قبيل العلم وقوله فيهما اي في الوهم واللغة سواء اي صدق ان البهائم لما لم يكن من اهل العلم فيهما لزم ان
لا يكون تولي العلم مانعا اذ هو بمعنى عدم دخول ادراك الحواس فيه ولا يكفي مانعا هذا ولعل صاحب
هذا التعريف يقول سلمنا ان البهائم ليس من اولي العلم بالكليات والتصديقات في الوهم واللغة لكن لا نم
ان البهائم ليس من اولي العلم بالجزئيات المحسوسة فيهما قوله لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز كما هو الظاهر
والاحتمال لمتعلقه واما وصف التمييز في التصور التصورة ومتعلقه الماهية المحصولة وفي التصديق الاثبات
والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم الى تصور ان خلا عن الحكم بان لم يوجد له فقط
والا فتصديق هذا الكلام فقوله اي نقيض التمييز آه والمحصل هذا التعريف هو ان العلم صفة فانه تجلى متعلقة
بشيء توجب تلك الصفة لها باعتبار يكون محلها هو الذي المتعلق اي جواز كونه تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق

نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد الاخير خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل
نقيض هذا التمييز بالانتفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع
فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ثم ان التمييز يكون
في التصور ويكون في التصديق اما في التصور فهو الصورة الذهنية ومتعلقه الماهية المتصورة ومعنى عدم
احتمال النقيض هيهنا هو انه لا يحتمل ذلك المتعلق ان لا يطابقه تلك الصورة بل يطابقه صورة منافية
لتلك الصورة في المطابقة واما في التصديق فهو الاثبات او النفي ومتعلقه الطرفان ومعنى عدم احتمال النقيض
في صورة الاثبات هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك الاثبات بل يتعلق بهما النفي او الشك
او الوهم وفي صورة النفي هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك النفي بل يتعلق بهما الاثبات او
الشك او الوهم هذا ما افاده السيد الشريف وقال بعض الفضلاء لكن يلزم منه ذلك ان لا يكون العلم بالاشياء
صورة العقلية بل في وجه ما لا يكون الاثبات والنفي عليها بل في وجه ما وكم ليس الناس حصه
لحواس توجه او توجب الصورة التصورية فيبطل توجيههم هذا وهو مختار رحمه ويمكن ان يقال التغاير
الاعتباري يكفي هيهنا فان الصورة من حيث ذاتها غيرها من حيث انها تمييز والشيء كالماهية الشخص كعقد اللهم
يوجب الشك او يسمع ان الشيء يرى في نفس الفرس باعتبار الذات وغيره باعتبار كونه الادراك فتامل
فقوله والاحتمال لمتعلقه آه يعني ان احتمال نقيض التمييز انما هو صفة لمتعلق التمييز لكن قد وصف التمييز
بصفة متعلق التمييز وهو مجاز يا هو وصف التمييز بقوله لا يحتمل النقيض فاشكل ان احتمال نقيض التمييز
وعدم احتمال نقيضه التمييز من صفات متعلق التمييز لا من صفات نفس التمييز على ما عرفت وقوله آه وقوله
العلم بهذا المعنى ينقسم آه يعني ان العلم بهذا المعنى يكون صفة فان تعلق فان تعلقت على هو الشيء البيان انه تسع
تصورا او ان تعلقت بالنسبة التامة تسع تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها او سلبيا ان تعلقت بلا
وقوعها بناء على عدم التقييد بالمعاني فان المعاني ليست من الاعيان في المحسوسة بالظاهر لخروج
الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات الحسية بدرك علما كادراكنا زيد قبل رؤيته

واحسا سا كادراكه عند رؤيته ومقتضى التوجيه ان لا علم لتلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد
اذا اخذ على وجه جزئي معين وعلى وجه كلي معين ولا يدرك معه الرؤية الا على وجه كلي هذا والامر في
ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل هذا الكلام فقوله ومقتضى التوجيه ان لا يعلم تلك الجزئيات اي اوا
فيد بعض العلم بالمعاني فقبل منه توجيه تمييز بين المعاني لا يحتمل النقيض بعد هذا التوجيه بان لا يجعل
الجزئيات الغيبية من قبيل الرؤية لانها ليست من قبيل المعاني بل هي من قبيل الاعيان المحسوسات لكنها
يدرك قبل الرؤية او ادراك على ما مر صوا وقوله مشكل لا اشكال فيه لان الاعيان المحسوسة بعد غيبتها
عن الحس تصير من قبيل المعاني الجزئية لا من قبيل المحسوسات اذ الحس الظاهر لا يتعلق بها ثم لو كانت
معدومة في لا يتغير العلم التصوري ثم ان المعاني اذا كانت كلية يكون ايضا جزئية على ما ذكر في شرح
المواقف واذا ادرك زيد بعد الغيبة ثم الغرض اي ان البناء على ما لا يحتمل النقيض لها اي للتمييز التي هي الصورة وطا
عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل
المراد بالنقيض نقيض الصورة وقد يجاب بان عدم النقيض للتمييز فرع عدم النقيض للتصور فيصح
البناء لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا ثبت لو ان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورة الحاصلة فلو سلم
ان للتصور نقيضا لمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا يصح للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو في التصور
بالكنه لا في التصور بالوجه فانه لو فرضنا ان الانسان ضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا يمكن ان الانسان
المتصور بأحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على انه بناء انه كليته في الواقع لا بناء في وجوه مبني آخر
لو في التقدير هذا الكلام قوله ومن ههنا قيل ان المراد بالنقيض نقيض الصفة ومن اجل عدم صحة
البناء المذكور قيل المراد بالنقيض في قوله لا يحتمل النقيض هو نقيض الصفة لا نقيض التمييز
وقوله مما لا ثبت له اي لا دليل يدل على ثبوت الفرعية المذكورة ويمكن ان يقال ان عدم نقيض المفهوم
المتصور وعدم نقيض التصور المتعلق بذلك المفهوم وعدم نقيض التمييز الذي هو صورة متعلقة بذلك المفهوم
امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينهما ولهذا كان ...

المتعلقة بتلك المفهومات قال الشارح رحمه الله لما اراد نفي النقيض في التمييز انه ذكر نفي النقيض في التصور ايضا لانهما
امران متلازمان وان القول بنفي النقيض في احدهما بمنزلة القول بنفي النقيض في الآخر هذا الذي ذكرناه اذا كان
التمييز الذي هو الصورة والتصور الذي هو الصفة متغايرين بالذات واما اذا كانا امرا واحدا بالذات ومتغايرين
بالاعتبار على ما هو الحق كما مر فظاهر بطلان قوله فلا يصح البناء المذكور صحيح بلا شبهة وقوله لا يمكن ان الانسان المتصور
بأحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر اعلم انه لو فرض التناقض بين الضاحك بالفعل واللاضاحك بالفعل فاما ان يكون
اللام فيهما للجنس او للعهد فاذا كان اللام للجنس كان المتصور في احدهما مفهوم جنس الضاحك وفي الآخر مفهوم
جنس اللاضاحك فلم يوجد فيهما شيء واحد متصور بهما وان كان اللام للعهد ويكون معنى المعهود شخصا واحدا
كزيد مثلا فهو باعتبار خصوصيته يكون متصورا ملحوظا بمعنى العهد الحاصل في الضاحك واللاضاحك ولا شك
ان معنى العهد فيهما شيء واحد لا متعدد فلا يصح ان يقال احدهما نقيض الآخر وان المتصور بأحدهما
يحتمل ان يتصور بالآخر وانما معنى الضاحك او اللاضاحك فلا شك انه متصور ومقارن لمعنى العهد لكن كونه
آلة بمعنى خصوصية زيد ممنوع وغاية ما في الباب انه كان مقارنا لمعنى هو آلة بملاحظة خصوصية زيد و
ذلك المعنى هو معنى العهد لا يقال ان كون العهد آلة بملاحظة خصوصية زيد موقوف على كونه مفهوم الضاحك
او اللاضاحك او آلة بملاحظة خصوصية زيد لانا نقول لو سلم ثم كون العهد آلة بملاحظة خصوصية
زيد موقوف على مفهوم الضاحك واللاضاحك لكن يلزم من هذا ان يتوقف ذلك العهد على كون المفهوم
آلة بملاحظة خصوصية زيد بل اللازم هو تصور مفهوم احدهما لكن هذا القدر لا يكفي في قوله ان الانسان
المتصور بأحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر وقوله لا بناء في وجوه مبني آخر له والمبني الآخر هو ان متعلق
التصديق لا يحتمل نقيضه وان كان للتصور نقيض قوله على ما ذهب اليه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا
من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وبان عكس النقيض احد نقيضي الموضوع
محمولا او بالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتيهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع
بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتيهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض

في شرح المواقف قوله فانه لذاته اي ذاته كاف في حصول علمه القائم به علم الذي هو صفة حقيقية وتعلقه بالمعلومات
بلا حاجة الى شيء ينضم اليه العلم وتعلقه هذا الكلام فقوله في حصول علمه بذاته تعالى وقوله وتعلقه اي تعلق ذلك العلم
القديم بالمعلومات موجودة كانت او معدومة وقوله بلا حاجة متعلق لقوله كاف قال الشارح والا
فالعقل اي وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل فح يكون العقل هو المدرك والعالم لكن على العقل
من اسباب العلم للخلق يشعر ان المدرك والعالم هو الخلق وان العقل من اسباب العلم يشعر ان المدرك
والعالم هو الخلق وان العقل من اسباب العلم للخلق فعلى هذا يكون اسناد الادراك والعلم الى العقل اسناد
مجازي واسناده الى الخلق اسناد حقيقي وسيجيء توجيه العقل ان شاء الله تعالى وقوله كالنار للاحراق
اي كما ان النار سبب ظاهري للاحراق المتعلق بالجسم وكذلك العقل سبب ظاهري للعلم المتعلق
بالمعلوم وهذا القدر يكفي في تشبيه العقل بالنار قوله فلنا هذا على عادة آه حاصله اختيار الشق
الاخير وبيان وجه الحصر هذا الكلام في حاصل السؤال المذكور هو ان يقال ان السبب يقول بالاشتراك على معان
ثم لا يصح شيء منه ان يكون مراد المصنف رحمه الله على ما ذكره الشارح رح وحاصل الجواب هو اختيار
المعنى الثالث وهو السبب المفضي الى العلم في الجملة وبيان وجه الحصر في هذه المعاني الحواس السليمة والخبر
الصادق والعقل وذلك الوجه هو ان يكون الحصر مبنيا على عادة المشايخ لا على الاستقراء والتحقيق
كما توهم السائل قوله عن تدقيقات الفلاسفة اي فيما لا يفتقر اليه فانه دابهم تضييع اوقاتهم فيما لا
يعنيهم هذا كلامه وقريب من هذا ما يقال ان تدقيقاتهم الكاذبة في الامر المكلوم الحق بالتدقيق فيه منهم فعلى
هذا كانت نسبة التدقيق اليهم للاستهزاء او السخرية على ما ذكر في علم البيان قوله لما وجد ابعض
الادراكات يعني ان ادراك الظهور وعمومه مستحق ان يعد سببا للعلم للكشف فقوله سواء كان شاذا
الى عمومه هذا الكلام فقوله لظهوره متعلق بقوله مستحق وفداشاه الى اظهور بقوله اذ كل
فيها اي في وجود الانسان وغيره من الحيوانات قال الشارح وما ثبت عندهم الحواس الباطنة
الخ وهي خمسة على ما عرفت في الحكمة والحس المشترك وهو قوة تدرك جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة

المحسوسة

بعد غيبة المادة المخصوصة فكانه حوض ينصب فيه العيون الى الوهم وهو قوة بها يدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والخيال وهو خزانة الحس المشترك والقوة الحافظة وهي خزانة الوهم والقوة المتصرفة وهي التي تتصرف في الصور الادراكية بالتركيب والتفصيل كما اذا ركبت انسانا ذا راسين او تخيل انسانا مقطوع الراس ومحل هذه ما هو الحواس من الدماغ على ما قالوا قوله بيان لما يوجد ههنا امثال لما هو من الوجدانيات وهو ما يدرك بالعقل لقوة باطنية في نفس المدرك وان الكل اعظم من الجزء هذا مثال لما هو من الاوليات وهو ما يدرك بالعقل بمجرد التوجه اليه وان نور القمر مستفاد من الشمس هذا مثال لما هو من الحدسيات والحدس سرعان يظهر المبادي المرتبة للعقل دفعة واحدة وتلك المبادي المرتبة دفعة هي قولنا مثلا لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما وجد النور في القمر عند المقابلة بالشمس او عدم النور عند عدم المقابلة وان السقمونيا مسهل مثال لما هو من التجربيات قال بعض الافاضل الفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة المرة او مرتين تكفي في الحدس لمقارنة القياس الخفي لا في التجربة بل لا بد فيها من المشاهدة مرارا كثيرة قوله ولا يتم دلائلهم فانها مبنية على ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبداء الا لشيء واحد والكل باطل في الاسلام هذا كلامه فقوله على ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو ادركت الجزئيات المادية يلزم ان يكون النفس محلا للصور الجسمانية فتكون النفس ايضا جسمانية هذا خلف وقوله وعلى ان الواحد لا يكون مبداء الا لشيء واحد انهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد قالوا بوجود القوى الجسمانية الباطنة بناء على تعدد الافعال الجزئية التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها او التصرف فيها وقوله والكل باطل في الاسلام فان اهل الاسلام قالوا لا نسلم ان النفس مجردة ولو سلم ذلك لا نسلم انها لو ادركت الجزئيات المادية يلزم ان يكون محلا للصور الجسمانية ولو سلم ذلك فلا نسلم انها حينئذ تكون جسمانية وايضا لا نسلم ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فانه تعالى واحد حقيقي وقد صدر عنه عندنا اشياء متعددة قوله قال الشارح السمع هو قوة مودعة في العصب الذي فيه هواء مختنق كالطبل قوله يدرك بها الاصوات والصورة الحاصلة بكيفية حاملة للهواء الى الصماخ ... [illegible]

دا ... | في التصور | مختلفين ظ | مجردة فلا نسلم انها | محقق

الايجاب عندكما قوله يتلاقيان اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى هذا كلامه فقوله فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان يعني ان في قوله يتلاقيان اشارة الى ان العصبين المجوفين لا يتقاطعان اذ لو كانت متقاطعتين لوجب ان يقول يتقاطعان كالصليب لكنه قال يتلاقيان ولم يقل يتقاطعان متقاطعتين قال بعض الفضلاء فالعصبان يكونان كهيئة دالين يحدب كل منهما الى حدبة الاخر كهيئة الصليب كما ظنوا وقال بعض الافاضل ان ما ذكره هو الاختلاف جالينوس وذهب غيره الى انهما يتقاطعان تقاطعا صليبيا وعبارة الشارح محتملة للمذهبين قوله والحركات لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف يدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد في المكانين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة واللمس لا يدرك في مكان ولا يدرك الحركة فلينسخ لانه ادرك الشيء بواسطة الحس الاخر ومثله لا يعد محسوسا ولا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتأديته الاحساس بشكل العمى الى ادراك عمايه هذا كلامه فقوله فكيف يدرك بالحس فان العدد والبعد والسكون والتفرق والاتصال كلها من اللواحق النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات وقوله وهو الحركة يعني ان مجموع الكونين في المكانين هو الحركة وقوله واللمس لا يدرك في مكان يعني ان اللمس ليس كالابصار اذ اللمس لا يدرك الجسم في مكان اصلا فلا يدرك اللمس الحركة قطعا والحق ان اللمس يدرك حركة بعض الاجسام في ظلمة الليل لا في النهار ايضا لا يقال الكلام ههنا فيما يكون مبصرا اولا وبالذات لا فيما يكون مبصرا ثانيا وبالعرض وكذا الكلام فيما يكون ملموسا لانا نقول بل المقصود ههنا ليس ذلك اعلم ان ما ذكر من الاشكال والمقادير والحركات من قبيل المبصرات ايضا العدد والقرب والبعد والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء من قبيل المبصرات مع جميع المدركات انما يكون مرئية بواسطة ... [illegible]

في الآليين

يعني ان هناك رؤيتان متعلقتان بهما وليس هناك رؤية ثالثة متعلقة بغيرهما بل نسبة الرؤية الى غيرهما نسبة مجازية لا حقيقية واما نسبة الرؤية اليهما فهي حقيقية على ما ذكر السيد الشريف في شرح المواقف وكذا الكلام فيما يكون ملموسا وهو اعم مما يكون ملموسا بالذات او بالواسطة وانما تحصل الرؤية او اللمس بان يكون بالذات لا بالواسطة فذلك مبني على تدقيقات الفلاسفة فلا حاجة بنا الى ذلك فان مقصودنا ههنا هو بيان العلم اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة ومن ههنا يعلم ان قوله ومثله لا يعد محسوسا ليس كما ينبغي فان اكثر الاشياء مما كان محسوسا بالواسطة وهذا يكفينا كما عرفت والله الموفق قال الشارح الشبهتين بحلمة الثدي الحلمة رأس الثدي وهما حلمتان كذا في الصحاح وقوله في جميع البدن اي في جميع ظاهر البدن وفي جميع البدن واما باطن البدن ففيه اعضاء غير حساسة كالكبد والطحال والرئة والكليتين بل قوة اللمس يكون في اغشيتها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما ينفر به من الحار والبارد ونحوهما وقوله والرطوبة واليبوسة فبل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عن الغير كرطوبة الماء مثلا واليبوسة كيفية تقتضي عسر الالتصاق والانفصال وقيل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها فاليبوسة كيفية تقتضي عسر التشكل وتركه والتحقيق ان الرطوبة بالمعنى الاول ليست بمحسوسة لان الهواء رطب بهذا المعنى لقبوله الاشكال بسهولة فلو كانت الرطوبة بهذا المعنى محسوسة لكانت رطوبة الهواء ايضا محسوسة لكن اللازم باطل بالبداهة قوله فلا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله يوقف للاختصاص هذا كلامه فان قيل ان الثقل والخفة واللطافة والخشونة والرطوبة واليبوسة والاستقامة ونحو ذلك امور مدركة باللمس والبصر معا فلا يصح تخصيص المذكور قلت لعل التخصيص ههنا اضافي لا حقيقي باعتبار ان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر لكنها لا يدرك بالسمع والذوق وانما ذكر الشارح وهذا القدر من التخصيص يكفي ههنا ... [illegible]

الكليتين | الشبهات | نسب | في

حاسة واحدة موضوعة لادراك حلاوة المذوق وحرارته معا وتلك الحاسة هي القوة الذائقة الحاصلة في جرم اللسان وهذا الايراد في قول المصنف بكل حاسة توقف على ما وضعت هي له واما جواب الشارح المبني على وجود القوتين في جرم اللسان فذلك دعوى بلا دليل اذ يجوز ان تكون في جرم اللسان الا قوة واحدة موضوعة لادراك الحلاوة والحرارة معا لا بد لنفي ذلك من دليل قوله فان الخبر كلام اي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل هذا كلامه فقوله فلا نقض بمثل زيد الفاضل يشير الى ان المراد من الكلام بالمركب ليندفع النقض بمثل زيد الفاضل اذ يصدق عليه ان لنسبته خارجا تطابقه او لا تطابقه اذ المراد بالنسبة ههنا هي النسبة الذهنية الواقعة في مفهوم قولنا زيد الفاضل والمراد بالخارج هو ثبوت الفضل لزيد في الخارج او لا ثبوته فان كانت تلك النسبة الذهنية مطابقة لذلك الخارج فهو صادق وان لم يكن مطابقة فهو كاذب والحق ان ما كان لنسبته خارج لا يكون الا كلاما تاما دون المركب التقييدي فانك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها وقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت لزيد في نفس الامر واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه الاشعار من حيث هي هي ان الفاضل ثابت له في الواقع بل من حيث انه فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل وهذا القدر من الاشعار لا يكفي في ان يكون للنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فان هذا القدر حاصل في قولك يا فاضل فلا اعتبار له قوله بمعنى الاخبار عن الشيء اعلم انه بواي على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشيء ههنا النسبة وهو الاوفق للمعنى في كلمة عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع وبقال اخبرت عن زيد فعبارة عن ثبوت المحمول له وانتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اي الاعلام بنسبة هذا كلامه فقوله كلمة عبارة عن الاثبات والنفي اي عن الثبوت والانتفاء او الاثبات والنفي من قبيل الايقاع والانتزاع والصدق والكذب راجعان الى الوقوع واللاوقوع فعلى هذا فالصدق هو الاخبار عن الثبوت الذهني على الثبوت الخارجي الذي هو متلبس او هو الاخبار عن الانتفاء الذهني الخارجي الذي هو متلبس على الانتفاء

في شرح | الفضل | شك

والكذب هو الاخبار عن الشيء الذهني على الثبوت الخارجي الذي لم يتعلق بثبت او هو الاخبار عن اللاثبوت
الذهني على اللاثبوت الخارجي الذي ليس معه ملتبسا **قوله** لا يتصور تواطئهم على الكذب فيه اشارة الى ان
منشاء عدم التجويز كثرتهم فلا ينقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية هذا كلامه فعقول الظاهر ان
منشاء عدم التجويز كثرتهم يعني ان منشاء عدم تجويز العقل توافقهم على الكذب هو كثرتهم وتعددهم بدون
اعتبار القرينة الخارجية كما في الخبر بقدوم زيد بعد سماع قومه الى داره علما كما يجي ان شاء الله تعالى ثم ان
المراد بالعقل ههنا هو العقل السليم فاما ما حصل ان خبر كل قوم ذو وصل الى الى حد لم يجوز عقله نقيض
ذلك الخبر فهو خبر متواتر ونظائه نوع من الخبر المتواتر **قوله** ومصداقه اي ما يعرفه ويدل على بلوغه حد التواتر
يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه
وقوع العلم من غير شبهة فمن علم انه استفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بان نفس التواتر
سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا الحال في كل معلول لطامع العلة الخفية مثل الصانع
من العالم فان افاد العلم من غير شبهة معلول اعم فلا بد ان علم العلة الخاصة فلت علم الدلالة عندنا بيع
انتفاء سائر العلل فتامل هذا كلامه فيقول العلم بالكسب العلم لكونه بالتواتر يعني ان العلم بالعلم بمقتضيا
الخبر بلا شبهة هو سبب العلم بكونه متواترا وفيه بحث فانا لا نم ان العلم بالكسب العلم بالتواتر وذلك لان العلم
بالتواتر هو ان يعلم بان هذا الخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم ثم ان العلم بان هذا الخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم
انما يتوقف على نفس العلم بمضمون الخبر ولا يتوقف على العلم بالعلم بمضمونه ذلك الخبر نعم هو يتوقف على تذكر
ذلك العلم في ضمن ذلك الخبر لكن هذا التوقف لا يستلزم التوقف على العلم بالعلم لان حصول العلم من حيث هو علم
والته بلاحظة المعلوم غير حصول العلم من حيث هو معلوم وملحوظ بالذات والتوقف على حصول العلم من حيث
هو علم مستلزم لحصوله من حيث هو معلوم في القصد كما يقال في تفسير قوله ومصداقه اي ما يصدق
ويحقق كونه متواترا هو وقوع العلم بلا شبهة لكن وقوع العلم بلا شبهة ليس دليلا على بلوغه حد التواتر
كما زعم بل كلاهما متساويان في المعرفة والجهالة الا ان الخبر وقوله معلول اعم اذ العلم من غير شبهة قد يكون بالحس وقد

بكون

يكون بالبداهة وقد يكون بالنظر الصحيح وقد يكون بالتواتر فلا يدل وقوع العلم من غير شبهة على العلة
الخاصة التي هي التواتر وقوله عدم الدلالة عندنا لم يعلم انه يجوز ان علم دلالة المعلول الاعم على العلة
الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا قد علم انتفاء سائر التواتر من العلل فوقوع العلم بلا شبهة
يكون دالا على التواتر لتعين التواتر ههنا وانت خبير بانه اذا تواتر اخبار المخبرين عندك بوجود مكة شرفها
الله تعالى وحصل لك العلم بوجودها من غير شبهة فما دام تعين لك العلم في هذه الصورة في ضمن ذلك الخبر المتواتر لم يظهر لك ان
عقلك لا يجوز كذب هؤلاء المخبرين لظهور او وجدانا من غير احتياج الى العلم بذلك العلم والا ان قد يقال الفائدة انه
ذكر معدا الخبر ههنا قال الشارح والاول اي قوله في بعيد وان كان ابعد لفظا واما كونه اقرب معنى فلانه ذكر
قوله والبلدان النائية يكون حشوا على تقدير عطفه على الازمنة لان العلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية
يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كان الملوك في البلدان النائية اي البعيدة او لم يكن وايضا يكون ذكر قوله
في الازمنة الماضية حشوا لان العلم بالملوك في البلدان النائية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كان
الملوك خالية في الازمنة الماضية او لم يكن **قوله** كما ان العلم الحاصل بحضور رؤية لا يتوقف على
النظر لا يقال يمكن ترتيب المقدمات بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو
ينتج انه هذا الخبر صادق لانا نعلم العلم بان هذا الخبر صادق مفروع بالطبع على العلم بالمقدمات القائلة بان
هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب فما فرض مقدمة لا يصلح ان يكون مقدمة وما فرض نتيجة لا يصلح ان
يكون نتيجة والا يلزم الدور **قوله** واما خبر النصارى وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتقدم
منه ان الخبر جمع الاخبار واضافته الى المفعول فاصحح الى التمحل بتقديره في قوله واليهود وكذا بعض
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التمحل هذا كلامه فنقول ما صحح
المتمحل اليه هو ان تقدير الخبر الذي هو صفة الكلام في قوله واليهود ثم يكون الخبر المعطوف نسبة الكلام
والخبر المعطوف عليه بمعنى صفة المتكلم وفي التوجيه تكلف نادر ذو لا يخفى وقوله لكن بعض النصارى مع اليهود
حتى قالوا ان عيسى عم قد قتل وصلب وقال بعضهم انه عم رفع الى السماء وقال بعضهم انه عم انه لا يصح قتله

قوله فتواتره ثم بل لم يبلغ اصل الخبر به بقتله حد التواتر وعرفي اليهود قد انقطع في زمن بخت
نصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم هذا كلامه فتقول بل لم يبلغ اي تواتره باطل اذا لم يوجد قوم فيه
لا يتصور تواطئهم على الكذب وذلك للاختلاف الواقع كما عرفت انفا وقوله في زمن بخت نصر وهو كان
اميرا من امراء الكافر قبل نبوة محمد عم قد قتل اليهود حتى انقطع عرقهم ولم يبق منهم الاحاد ولا يعتد بهم
وقوله تخلف العلم دليل العدم يعني قد عرفت ان مصداقه وجود العلم بلا شبهة وهو مستلزم وجود المصداق دليل
علم التواتر والعلم ان قوله واما خبر النصارى اه اشارة الى جواب سوال مقدر حاصله ان يقال قوله الخبر
المتواتر موجب للعلم اه كان منقوضا بخبر النصارى واليهود فانه خبر متواتر مع انه لم يكن موجبا للعلم
اصلا وحاصل الجواب هو منع وجود التواتر واما قوله بل لم يبلغ اه فهو اشارة الى ابداء المعارضة
بعد ايراد المنع وربما يكون مع الاجماع فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان
اجماع الكل يقتضي وقوع المسبب والخبر سبب الاعتقاد واما وهم الكذب ولا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول
الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي هذا كلامه فقوله شان الى عدم الكلية لان كلمة ربما للتقليل والتقليل
يدل على عدم الكلية وقوله يكفي في الجواب وذلك لان السوال المذكور انما هو المعارضة وهذا الجواب
اشارة الى المنع والاحتمال العقلي يكفي للمنع على ما هو المشهور **قوله** لا مدخل للخبر فيه ولقائل ان
يقول سلمنا ان الخبر لا مدخل له في وهم الكذب لكن لا نسلم في حصوله فيه فلا يفيد قوله فلا مدخل للخبر فيه
والاولى ان يقال واما وهم الكذب فلا يلزم لماهية الخبر فجاز ان يكون اجماع الاخبار مانعا لمعارضة
الوهم ولا يتوهم الكذب اصلا **قوله** فانه يقبل الحرور بلا شك انه هذا معارضة على الكل وهو ان العلم الحاصل
ضروري **قوله** كالسمنية هم قوم عبدة الاصنام نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف والبراهمة هم قوم من
الهند اصحاب برهام الهندي كانوا ينكرون البعث **قوله** والرسول انسان قد بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ
الاحكام ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى مرادف للنبي عم كما في الجمهور على ان النبي عم اعم من الرسول
[illegible]

مائة

مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفي بالكون معه وكتفي شرط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل
ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزولها
عليه اولا او اشتراط بعضهم في الشرع الجديد وورود المولي الكتاب في سلمه له بان اسمعيل عم من الرسل
ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة بينهما لينهض الخبر الصادق
على نبيه ويمكن ان يخص ويعتبر الظهر بالنسبة الى هذه الامة هذا كلامه فقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين
فعلى هذا كان نبي شيخ رسولا كما كان نبيا لان الله تعالى امره بمتابعة شرع من قبله في تبليغ الشرع الى قومه
من قبله وقوله ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل روي كان النبي عم سئل عن الانبياء فقال مائة
الف واربعة وعشرون الف فقيل كم الرسول منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر كذا في الكشاف وقوله فاشترط بعضهم
في الرسول الكتاب ذكر في شرح المواقف ان الرسول نبي معه كتاب وقوله والكتب مائة واربعة روي انه عم
سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى
ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى عم وعيسى عم وداود عم ومحمد عم
التورية والانجيل والزبور والفرقان وقوله لا يصح الاشتراط اذ يلزم ح ان يزيد عدد الرسل
على عدد الكتب لكن اللازم باطل وقوله وكتفي شرط النزول عليه قوله ولا يشترط عطفا على قوله ا ه
يكتفي يعني ان كل نبي امر بمتابعة كتاب من قبله فهو رسول ايضا ولا حاجة الى نزول الكتاب عليه ثانيا بعد
ما نزل على من قبله اولا فعلى هذا يمكن التطبيق بين عدد الكتب وعدد الرسل وقوله ويحتمل ان يتكرر
نزول الكتاب فعلى هذا يمكن التطبيق ايضا ولا يخفى ان ذكر الاحتمالات العقلية في موارد الروايات
غير مقبول من غير ايراد دليل عقلي او نقلي فلذا قال اللهم اشارة الى بعد ما ذكر من الاحتمالات
دليل يدل على تكرر نزول كتاب واحد على نبيين او اكثر ولا على تعدد الوحي الى نبيين او اكثر في حق
كتاب نزول مرة واحدة وقوله تخصيص بعض الصحف اه هذا جواب عن سوال مقدر ناش عما قبله
وانه ظ لا يحتاج الى البيان وقوله واشترط بعضهم فيه اي في الرسول الشرع الجديد مع بعثه الله تعالى تقدير من

من قبل لا يكون رسولا اذ ليس له شريعة جديدة وقوله ان اسمعيل عليه السلام من الرسل اذ قال الله تعالى في حقه وكان نبيا
رسولا نبيا وقوله ولم يكن له شرع جديد الخ فانه اولاد ابراهيم كانوا على شريعة ابراهيم عليه السلام وقوله اضاف ايضا المشايخ
فالرسول قد يكون بمجاز آمن النبي بقرينة مقام التعميم او يكون الرسول للعطف بين المتنبيين وقصد الائمة منه
وقوله في بعض الحصر النسبة الى هذا الامر جاز ان صحة خبر الصادق في التعيين كان سبب الا انه محمد عليه السلام لانه عم رسول
بالاتفاق فالخبر الواصل الى الامة لا يكون الا احد النوعين قوله امر خارق للعادة قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي
واجيب بانه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة ولا نقض بالوضع وايضا اظهار التي في وجوده ولا يخفى
ان السحر من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على الاسباب كما يظهر ان الله يخلق الله تعالى عقيبها البتة فيكون
من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال على شرب السقمونيا من الامر ان فيها المرتفض بالوعا خارق في الادوية الطبية
غير خارق ان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وآه لزم قلت القوم علاوة الا انه لابد من
الكرامة من المعجزة كالسبيل التنبيه والتنبيه لا على انها معجزة حقيقة بهذا الكلام فقوله لا يخلق الخارق في يد الكاذب
فانه قيل الكهنة كانوا يدعون النبوة في زمان نبينا عليه السلام ويظهرون امرا خارقا للعادة قلت هذا ممنوع
بل كانوا يعجزون عن اظهار امر خارق ولو انهم كانوا يدعون النبوة ويظهرون امرا خارقا كان ذلك الامر
الخارق يكذبا له في دعوى النبوة على ما ذكروا في الكتب الكلامية وقوله ولا نقض بالوضع جواب سؤال مقدر
مثل ان يقال ان الله تعالى قادر على ان يخلق الخارق في يد الكاذب فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى السحر في يد المتنبي
الكاذب فاجاب بان ذلك ايراد فرض غير واقع اصلا والنقض انما يرد بالامور الموجودة لا بالامور الوضعية
وقوله اظهار التي في وجوده اي لو سلم انه تعالى يخلق الخارق في يد الكاذب لكن السحر ونحوه يخرج من التعريف
المذكور بقوله يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى لان اظهار الصدق فرع وجود الصدق في
نفس الامر ولا صدق للمتنبي في نفس الامر ولا يرد النقض بسحر المتنبي ونحوه وقوله والحق ان السحر ليس من الخوارق
آه والحق ان السحر قد يكون من الخوارق آه فانه ربما يحتاج الى شرائط مخصوصة كالوقت والمكان ونحوهما
لا يكون بعضها مقدورا للبشر وقد ذكر في شرح المواقف ان السحر ونحوه الى حد الاعجاز فاما ان يكون دعوى النبوة فلا يتيسر السحر المعجزة

ان مع النبي بحر

في معنى الرسالة

النوعين

المرابطة

للعادة

او كلية

الا يقدر

او يكون مع ادعاء النبوة فح لا بد من احد الامرين اما ان لا يخلق الله تعالى السحر على يد الساحر او ان يقدر الله
غيره على معارضته والا لكان تصديقا للكاذب وانه محال على الله سبحانه وتعالى لكونه كذبا هذا كلامه ان لا يليق
على الله تعالى ان يخلق السحر في يد الكاذب او ان لا يقدر غيره على معارضته بل عادته تعالى ان لا يخلق ذلك اصلا
او تقدير غيره على المعارضة وقوله ولا يقصد به الاظهار فيه بحث لان الفاعل للامور الخارقة هو الله تعالى
فلعله تعالى خلق الكرامة في يد الولي وقصد بذلك اظهار صدق نبيه فح لا يصح قوله ولا يقصد به الاظهار اذ
لا نعلم نحن عدم قصده تعالى فكيف نحكم انه تعالى لم يقصد الاظهار وقوله انا نلزم الخ القيد المستتر فيه راجع
الى الاظهار وقوله القوم عدوا الارهاص الخ الارهاص هو امر خارق على النبي قبل النبوة تأسيسا
للنبوة من ارهصت الحائط اي اسسته والحاصل ان الارهاص والكرامة ليس قبيل المعجزة فمن
عدها كان ذلك منه مبنيا على سبيل التشبيه والمجاز لا على الحقيقة واعلم ان ظهور المعجزة على يد مدعي النبوة
يفيد لنا علما بصدقه في دعوى النبوة وان كونه مفيدا للعلم معلوم لنا بالقرائن العادية فلا حاجة
لنا الى الاستدلال في كونه مفيدا للعلم على ما ذكر في شرح المواقف قوله يمكن التوصل بهذا الامكان هو
الامكان الخاص لمنع التعريف ان الدليل ما لا يمكن الخطأ في التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل
ولكن ان تأخذ الامكان عاما من جانب الوجود اي لا ضرورة في عدم التوصل هذا كلامه فقوله اي يجوز ان
يتوصل وان لا يتوصل لان النظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل الى العلم بوجود الصانع وان
لا يتوصل واما القرائن الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فلا تنافي الامكان الخاص بالنظر
الى ذات الدليل من حيث هو هو وقوله ولك ان تأخذه امكانا عاما الامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر
كما لا يخفى وذكر في شرح المواقف وانما اعتبر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم التوصل
بل يكفيه امكان التوصل وقيد بالنظر الصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل
اليه اذ ليس في نفسه سبيلا اليه قوله يستلزم لذاته انما قيل لذاته احترازا عما اذا دخل الصورة في الاستلزام
فان قلت التعريف للدليل المعقول والمعقول اذ انطبق الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وههنا في القول الاول

الا يقدر

الاظهار

منها

الاظهار

فيحصل المعقول اذ لا كذا يلفظ المدلول بهذا كلامه فقوله احترازا عما اذا دخل الصورة في الاستلزام يعني
ان الضمير في قوله لذاته راجع الى القول المذكور والصورة كانت داخلة فيه لانه مركب من المادة و
الصورة كانت من قوله لذاته ان الصورة لها دخل في الاستلزام المذكور وقوله قال الخ يمكن ان يعتبر
في قوله لذاته راجعا الى القضايا والصورة لم يكن داخلة في القضايا بل كانت عارضة لها عند ترتيبها فلا
يفهم من قوله لذاته ان الصورة لها دخل في الاستلزام وقوله التعريف يعم المعقول والملفوظ هذا الكلام
يشعر الى ان القول المذكور في التعريف كان له معنى واحد فقط وهو معنى المركب وان معنى المركب معنى واحد
يعم المركب المعقول والمركب الملفوظ الا باعتبار معنى واحد بل باعتبار معنى واحد بل باعتبار الاشتراك
اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز ثم لا بد ان يكون القول المعقول جنسا للدليل المعقول والقول
الملفوظ جنسا للدليل الملفوظ وكذلك العقيدة كما يطلق على العقيدة المعقولة تطلق ايضا على العقيدة
الملفوظة بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز وقوله فيتحقق المعقول ههنا صورتان الاولى
ان يقال المعقول مؤلف من قضايا معقولة يستلزم لذاته قولا آخر معقولا والصورة الثانية ان
يقال الملفوظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم لذاته قولا آخر معقولا وهذا الاستلزام مبني على ان التلفظ
يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وقوله اذ لا يجب تلفظ المدلول اي لا يصح في الصورة الاولى و
الصورة الثانية ان يقال يستلزم لذاته قولا ملفوظا اذ لا يجب من تعقل قول تلفظ قول آخر ولا من تلفظ
قول تلفظ قول آخر قال بعض الافاضل الاولى ان يكون القول الآخر جنس القول الاول وان يكون الاستلزام
الذاتي في القول الملفوظ مبنيا على التجوز بناء على الاستلزام الذاتي الحاصل للمعقول حقيقة وذكر في
شرح المواقف واني احتج الى قوله مؤلف لانه اذا قلنا قول من قضايا بادر الذهن منه الى قضيتين
انه مؤلف من قضايا واراد به فوق الواحد قال بعض الافاضل قد صرح بعض بقوله يستلزم الاستقراء والتمثيل
لانهما يستلزمان امارة ولا يسميان دليلا قوله هو العالم بهذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله
فقط لا ما يعم النظر فيه وفي احواله فحينئذ يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف اللغة والاصطلاح فانهم يسمون الدليل الى الكون وغيره بهذا كلامه فقوله حتى يلزم

ظاهره

لكن المشهور فيما يعلم ان القول المعقول والمركب الملفوظ ع

قوله

قوله

في تعريف الدليل

كون

كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف اللغة والاصطلاح فانهم يسمون الدليل الى المفرد وغيره هذا
كلامه فقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا يعني ان حاصل التعريف الاول هو ان يقال الدليل هو الذي
هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله الى العلم اه فلا يلزم ان يكون المقدمات دليلا او النظر
يكون في نفسها لا في احوالها وقوله انه خلاف اللغة والاصطلاح يعني ان التقدير في احواله خلاف اللغة و
عدم كون المقدمات دليلا خلاف الاصطلاح ذكر في شرح المواقف واريد بالنظر فيه ما يعم النظر فيه والنظر
في احواله ليتناول المفرد الذي من شأنه ان ينظر في احواله ويوصل الى المطلوب كالعالم ويتناول ايضا المقدمات
اذا لم يؤخذ مع ترتيبها ويمكن ان يقال الحصر ههنا اضافي لا حقيقي فلا يمكن فيه ان الدليل لا يخرج عن
كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل فعلى هذا لا يكون قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع دليلا اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يكفيه مجرد امكان التوصل فقول الشارح هو العالم
اي هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا يلزم خروج المقدمات اذا لم يؤخذ مع
ترتيبها اذ المقصود من الحصر ههنا هو خروج قولنا العالم حادث آه بناء على ان الحصر اضافي لا حقيقي فعدم خروج
المقدمات لا يضر الحصر الاضافي قوله هو الذي يلزم من العلم به المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف
للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ويلزمه من اخر كونه ثابتا وحاصلا منه
كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة
لقضية اخرى جليا بينة او كسبية لكنا يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على الشكل
غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء
بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات التي يحدس منها النتيجة وبعضها وارد على التعريف الساكت التزاما
الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل هذا كلامه فقوله
المراد بالعلم التصديق آه وهذا بناء على ما هو المشهور بين اهل الكلام فانهم قالوا المطلوب ان كان امرا
تصوريا فطريقه الموصل اليه يسمى معرفا وان كان امرا تصديقيا فطريقه الموصل اليه يسمى دليلا والمنطقيون يخصون الموصل الى التصور

النظر

الا انه يرد الحكم الحقيقي

والموصل الى التصديق تصديقات وقوله والملزوم بالنسبة الى اللازم اي يخرج الملزوم التصوري
بالنسبة الى اللازم التصوري كالاربعة بالنسبة الى الزوجية وقوله فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية
اخرى آه فيه بحث فانا اذا راينا شبحا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواد ثم نحكم
ثانيا بوجود شكل وكذا اذا راينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بالمقاومة للاسد ثم نحكم ثانيا
بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى وكذلك ان العلم بالقضية الثانية في كل واحد من الصور
المذكورة ان كان حاصلا اولا ناشيا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف
الا بان يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكر وقوله اللهم الا ان يراد آه وقوله والخفاء بعد الوجود يعني
ان خفاء اللزوم ان يكون بعد وجود اللزوم ولا وجود للزوم ولا خفاء له وفيه نظر لان المدعي
انتفاء عدم اللزوم حيث قال لعدم تحقق اللزوم وقد جعل هذا المدعي جزاء من دليل حيث
قال والخفاء بعد الوجود فيلزم المصادرة على المطلوب الا ان يقال لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول ان هو ان يقال حاصل تعريف الدليل هو الذي يلزم من العلم به مع اعتبار جميع شرائط النظر فيه
العلم بشيء اخر وهذا التعريف يتناول الشكل الاول وما عداه ايضا اذا اعتبر فيه شرائط انتاجه
ثم ان التعريفات المذكورة للدليل تعريفات لفظية لا حقيقية فان ماهية الدليل بديهية فلا
في تعريف المبالغة في الاحتراز عن ان لا يكون جامعا او مانعا والاحتراز عن ارادة المجاز
كثير شيوعه وقوله بقرينة ان التعريف للدليل اذ المشهور ان الدليل لا يكون دليلا الا باعتبار ترتيب
النظر فيه فلا حاجة الى ذكره في تعريفه لظهور كونه مرادا في التعريف وايضا كما سبق في كلام المحشي قوله
يوجب العلم الاستدلالي قرينة دالة ايضا على ان صحيح النظر يكون قيدا معتبرا في تعريف الدليل فلا حاجة
الى ذكره في التعريف صريحا قوله فيما له اوفقه لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم
حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول وايضا
اهذان الجامع ليوافق اطلاق في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام وتعميم الاول بهذا الكلام يقول [illegible]

اوفق

اوفق اذ العلم بالمقدمات المرتبة والقضايا المؤلفة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل
بالمعنى الاول فانه علم لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف اشار اليه بقوله لكن يمكن تطبيقه
على الاول اي يمكن تطبيقه على التعريف الاول بان يقال هو الذي يلزم من العلم به بالنظر فيه او في احوال العلم
بشيء آخر ولا يخفى عليك ان هذا التعريف شامل للمقدمات كما ذكره بخلاف التعريف الاول على ما فسره الشارح
اي اعتبره اذ قد اعتبر النظر في احواله فلا يتناول التعريف الاول المقدمات التي اعتبر النظر في انفسها لا في احوالها
ثم لما كان التعريف الثاني عاما شاملا للمقدمات والتعريف الاول خاصا غير شامل لها ظهر ان العام لا يدفع
الخاص وقوله وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اي لو خصص التعريف الثاني وقيل هو الذي
يلزم من العلم به بالنظر في احواله لزم الخروج عن مقتضى الذوق السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل
فالصواب هو تعميم الاول حتى يكون موافقا للثاني وذكر مثل ان يقال هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه نفسه او في احواله نحو يمكن التطبيق بين التعريفين كما لا يخفى قوله تصديقا له يريد ان الخارق الدال
على الصدق هو الذي قصد به التصديق واما ما ظهر على يد مدعي الالوهية من الخوارق فليس بتصديق
له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو كمستدرج له او ابتلاء لغيره وهذا كلام منقول يريد ان الخارق الدال
على الصدق اي على الصدق فيما ادعى من الاحكام هو الذي قصد به التصديق في دعوى النبوة فلما حصل ان
الامر الخارق كما كان دالا على صدقه في دعوى النبوة كذلك يكون دالا على صدقه فيما ادعى من الاحكام
فانا نقبل قوله ايضا على الحالة من قصد التصديق في دعوى النبوة فمن ان ظهور الامر الخارق على يد مدعي النبوة
كما يدل على صدقه في دعوى النبوة كذلك يدل على صدقه في خصوصيته في دعوى النبوة دلالة عادية قطعية قوله
واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية آه اي لا يرد النقض بمن يدعي الالوهية ويظهر الخوارق كالدجال مثلا لان كذبه
معلوم بالادلة القطعية بخلاف مدعي النبوة وتوضيح ذلك ان رجلا اذا ادعى بين قوم انه رسول السلطان ثم اورد
دلائل وآثارا على انه رسوله فالقوم كانوا يصدقونه عادة بخلاف ما اذا ادعى رجل انه سلطان ثم اورد دليلا على انه
السلطان لكن فيه دلائل [illegible]

ومعنى الاستدراج ههنا ان يرفعه الشيطان درجة الى مكان عال ثم يسقط من ذلك المكان العالي حتى
يهلك هلاكا قوله كان صادقا فيما ادعى من الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة وهذا ظاهر
وهذا في الامور التبليغية واما في سائرها فلو جاز الكذب فيها [illegible] فلا يكون
كذا بهذا الكلام قوله اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا آه اي فيما ادعى من الاحكام قوله عقلا يشعر ان الكذب غير جائز عادة فان
عادته تعالى ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب وقوله في الامور التبليغية كذا في شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرائع على
وجوب عصمة الانبياء عليهم السلام عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه
من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو
محال انتهى كلامه قوله الا ان يقال جاز عقلا عندنا ان يخلق الله المعجزة على يد الكاذب لكن عادته تعالى ان
لا يخلق المعجزة على يد الكاذب ثم عندنا ان الامور التبليغية وغيرها سواء في امتناع الكذب عادة وجوازه عقلا
وقوله فلا وجه في اجابة المعلم آه هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمتهم عن الذنوب الا فيه بحث ان ذكر هذا الوجه ههنا اشارة
الى ان الاستدلال في سائر الامور التبليغية يكون مغايرا للاستدلال المذكور في الامور التبليغية لكن الحق ان الاستدلال
فيهما واحد وهو ما ذكره الشارح رحمه الله بقوله ان من ثبت رسالته بالمعجزات فان هذا الاستدلال يشمل جميع
اخبار الرسول اذا جاء [illegible] واما ما وقع سهوا ففيه كلام يجيء [illegible] قال رحمه الله
واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونه [illegible] قوله فهو موقوف
على الاستدلال قيل اذا تصور المخبر به بالرسالة [illegible] اجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال
فيتوقف ايضا خبره بالواسطة [illegible] لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ثم تصور الخبر
بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ثبوت الحدوث
للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتامل هذا كلامه فقوله اجيب بان تصور
المخبر موقوف على الاستدلال اي تصور المخبر بالرسالة موقوف على الاستدلال وذلك ظاهر لان [illegible]
[illegible]

مستند لاليا

مستند لاليا وان كان توقفه على الاستدلال [illegible] وقوله لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا
يعني ان تصور محمد صلى الله عليه وسلم مثلا بالرسالة لا يجعل صدق قوله البينة للمدعي واليمين على من انكر بديهيا ثم تصور الخبر
بعنوان ما بلغه الرسول فقلنا هذا الخبر الذي بلغه الرسول صادق لزم ان يجعله لكل التصور صدق هذا الخبر
بديهيا لكن الكلام في صدقه ملحوظا من حيث ذاته ولا شك ان صدقه ملحوظا من حيث ذاته استدلالي لا بديهي
هذا ما ذكره في هذا الكلام ولكن بقي ههنا ابحاث الاول ان تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل
بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكره في شرح المواقف [illegible] ان قوله لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع
لان تصور مخبر اي خبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة ان هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق
هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما سيجيء ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لانه لا فرق
في الصورتين كان من ملحوظ مع ملاحظة هذا الجزء وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره الثاني ان قوله
حيث عنوان المتغير بديهي تم اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة
الكبرى بعد ملاحظة الصغرى هذا هو النظر والاستدلال اللهم الا ان يقال ملاحظتها ههنا بطريق الحدس لا بطريق
النظر فتامل قوله اي عدم احتمال النقيض هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يقال عدم الاحتمال
في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه والاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق هذا كلامه فقوله فيلغو
ذكره اي ذكر الثبات يعني فيكون ذكر الثبات مستدركا وقوله وفيه ما فيه اي في المراد المذكور من البعد ما فيه فلا
بل فيه من الضعف ما فيه وذلك لان معنى اليقين في اللغة هو زوال الشك على ما ذكره في الصحاح وهذا يقتضي عدم احتمال
النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو لم يثبت [illegible] فاذا تحقق هذا الادراك يشار بذلك الادراك
في اليقين [illegible] مع قطع النظر عن [illegible] في المآل فلا بد من ذكر الثبات [illegible]
لا يزول بتشكيك المشكك في المآل ايضا وقوله فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق فيه بحث فانه ان اراد الجزم
المطابق هو في الحال والمآل فلا ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في المآل فيتوجه ما اورده على قوله
وفيه ما فيه الجواب [illegible] قوله فدوام العلم الاستفهام [illegible] لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي يدفع هذا الكلام

لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا ساير العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المص
بيان قرب من الخبر المذكور في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى انه يقال ان الادلة النقلية سند الا الوحي المفيد
صفة اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال الوثوق المنزه عن شوائب الوهم بخلاف العقلية الصرفة فان العقل
يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا الكلام فتقول لان هذا هو معنى العلم عندهم يعني ان العلم عندهم هو الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت قوله يوجب العلم الاستدلالي كونه مغنيا عن ذكر قوله والعلم الثابت ايضا هي العلم الذي
بالضرورة في التيقن والثبات لا بمعنى القولين فقد ا هو ان العلم الذي بخبر الرسول هو الاعتقاد الجازم الثابت
فيكون ذكر القول الثاني مستدركا وفيه بحث وهو ان العلم المنقول صفة يتجلى به المذكور كان اتم من العلوم اليقينية
وغيرها كما ذكر الشارح فيما سبق فلا يكون قوله يوجب العلم الاستدلالي مغنيا عن قوله والعلم الثابت اه اذا الموثوق ان العلم
الاستدلالي يثبت ان العلم الغير اليقيني ايضا فلا اشكال لو سلم ان العلم يختص فيكون القول الاول مغنيا عن القول الممنوع
ايضا اذ يصح ان يقال اليقين الثابت بخبر الرسول يشابه العلم اليقيني الذي بذا بالضرورة في كونه يقينا ثابتا
بخلاف ساير العلوم النظرية فانها وان كانت يقينية ثابتة ايضا لكنها ادنى من العلم الثابت بخبر الرسول في كونها يقينية
فلا اشكال ايضا قوله والاقرب ان مراد المص والظاهر ان مراد الشارح جاز ان يكون هذا الاقرب فلما قال
رحمه الله عليه فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لشابه بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
والعالم يورد هنا قوله المشابه للعلم الثابت بالضرورة اكتفى بذكر ما سبق فيكون كلام الشارح ايضا اشارة
الى ما يقال من ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين الى آخره والاولى ان يقال ان الادلة
النقلية عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة لا يفيد اليقين اصلا بل يفيد ظنا فقط على ما ذكر في شرح المواقف
فاراد المص ان يرد قول هؤلاء المنكرين بان العلم الثابت بخبر الرسول هو اعتقاد يقيني كالعلم الثابت
بالضرورة لا ظني كما زعموا واما قولنا فما وجه التخصيص بالذكر فجوابه ان يقال ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة
لما انكروا كون الدلايل النقلية مفيدة لليقين ولم ينكروا كون الدلايل العقلية مفيدة لليقين ذكر المص
الكلام المتعلق بالاولى دون الثانية لان انكارهم قد وقع في الاولى دون الثانية فان الشارح هذا انما يكون

يكون في المتواتر فقط اي كونه يقينا انما يكون في الخبر المتواتر فقط فيرجع هذا الخبر الى المتواتر فيلزم تقسيم
الشيء قسيما له وقوله الكلام فيما علم انه خبر الرسول فيه اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين اما منع المقدمة الاولى
فهو ان يقال لا نم الحصر المذكور فقوله انما يكون في المتواتر ممنوع لحصول العلم اليقيني بدون التواتر اه في حالة التلفظ
على ما هو المروي عن بعض الاولياء او بان يسمع من النبي عم في المنام على ما ذكره بعض الائمة الحديث او بالعلم الحاصل
بما يعتقد وينتهي به فصح واما منع المقدمة الثانية فهو ان يقال لا نم قوله فيرجع الى القسم الاول وذكر ان الكلام
في الخبر الذي قصد ان يعلم انه خبر الرسول والذي يرجع الى القسم الاول هو الثاني دون الاول واما
خبر الواحد اه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان قولكم ان العلم الثابت ايضا هو العلم الثابت بالضرورة
في التيقن والثبات منقوض بخبر الواحد فقد اجاب بان الخبر الواحد انما لم يفد العلم اليقيني لعروض الشبهة
في كونه خبر الرسول ذكر العارض حصل العلم اليقيني بمضمونه قوله علم بالتواتر بهذا بحرد فرض للتمثيل
والا فلا الحديث مشهور لا متواتر هذا كلامه فقوله بحرد فرض للتمثيل اشار اليه الشارح بقوله مثلا
وفي كونه هذا الحديث مشهورا ذكره في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فصار في حيز التواتر
ذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نوع من اخبار الاحاد والا انه في حيز التواتر لان الامة قد اجمعت على قبوله
والعمل بموجبه قوله مع قطع النظر عن القراين انما قطع النظر عن القراين لان الدلالة الوجه في عد الخبر
الصادق ببعض فكلا المنقاد من معظم المعلومات الدينية والخبر كذلك وقد يوجب القراين تنفكن عن الخبر
بخلاف الدلايل ولكن ذكر هذا الكلام فقوله مع قطع النظر عن القراين بيان لقوله بحرد كونه خبرا وقوله والخبر
الموثوق لكن كذلك يعني ان خبر المؤذن لا يستفاد منه معظم المعلومات الدينية بل في زماننا هذا يستفاد منه شيء
من المعلومات الدينية اصلا وقوله لان القراين تنفك عنه الخبر آن وذلك لان الخبر يتقدم زمان القراين
فيما ان دار يفيد العلم وعند عدم تساعد قومه لا يفيد العلم لكن تساعد قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك بخلاف
الدلايل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وذكر الدليل مثل ان يقال هذا اخبر من ثبت رسالته بالمعجزة
وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمونه واقع قوله وبهذا ذكر الرد على نصحاح قسم الخبر الى اقسام الكافي وبل الخبر المتواتر في جملة ما ذكره

في بعض المواد او في بعض الاشخاص او في بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا فيما بينهم و
معدودا من اسباب العلم قوله في حكم الخبر المتواتر لانه كذا ذكره في خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة
في المتواتر و بالنظر في الاجماع وحاصل الجواب مبني على المسامحة لا على التحقيق هذا كلامه في كون خبر اهل
الاجماع في حكم المتواتر كون خبر اهل الاجماع وكل خبر اهل الاجماع خبر قوم يحكم العقل بصدقهم يكون بالبداهة
في المتواتر او بالنظر في الاجماع مثل ان يقال ان هذا خبر اهل الاجماع وكل خبر اهل الاجماع صادق لقوله عم
لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله ان الحصر
مبني على المسامحة يعني ان حصر الخبر الصادق في نوعين مبني على التجوز فلذا ادرج خبر اهل الاجماع في المتواتر
وادرج خبر الله تعالى وخبر الملك في خبر الرسول قال الشارح وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده آه يعني ان
خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده العلم والكلام في الخبر الذي يفيد العلم بمجرده فخرج خبر اهل الاجماع لا يضر
بحصر الخبر في النوعين لانه لم يدخل في مورد القسمة وقوله وكذا خبر الرسول يعني ان الادلة فلما كون الاجماع
حجة لا تنفك عن خبر اهل الاجماع فيصح ان يقال ان خبر اهل الاجماع يفيد العلم بمجرده كما ان خبر الرسول كذلك فلا يصح
خروج خبر اهل الاجماع عن الخبر الصادق الذي هو مورد القسمة ولعل مراد المجيب ان خبر اهل الاجماع في خبر الرسول
فيفيد بمجرده لا في حكم المتواتر وذكر لان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الدليل كما ان خبر الرسول
كذلك بخلاف المتواتر اذ هو يفيد العلم بدون النظر في الدليل قوله قوة للنفس قلت هذا اشارة الى وجه
الحصر ان العقل ليس آلة غير المدرك فلا يصح قول الشارح لا يصح آه واما حمل الغير على المصطلح فبعيد هذا الكلام
فقوله هذا الحمل فطاهر اي يفهم كلامه وهو قوله والاظهر ان العقل ليس آلة غير المدرك ثم ان قوله
ان العقل ليس آلة غير المدرك معناه ان العقل هو المدرك وهذا ان اخذ قوله قوة للنفس آه تستعد للعلوم
اذ يفهم منه ان العقل ليس هو المدرك وقوله وصف الشيء لا يصح آه يعني ان العقل وصف للنفس وان وصف
الشيء لا يصح آلة له فقوله ليس آلة غير المدرك هو ان العقل ليس آلة وهذا المعنى صحيح في نفسه وصف للنفس
فليس آلة لها لكن يمكن منع قوله وصف الشيء لا يصح آلة له فان هذا دعوى بلا دليل وقال بعض الفضلاء

ان قولنا

ان قولنا ان العقل هو المدرك كلام مبني على الاسناد المجازي لان العقل صفة للنفس ومنشأ الادراكات
ويصح اسناد الشيء الى منشأه اسنادا مجازيا كما يقال فورد ابار من يهوط فيرة في العالم مع ان المؤثر
في الحقيقة هو الله تعالى بقدرته الالهية المنشأ بخلاف الحواس فانها طرق للادراك الا منشأ لها وقوله و
اما حمل الغير على المصطلح فبعيد وجه البعد ان معنى الغيرة في الاصطلاح هو جواز الانفكاك بين الشيئين
لكن فهم هذا المعنى من لفظ الغير يكون في غاية البعد مع ان التفكك في الجنون فصح ان يقال ان العقل غير المدرك
الذي هو النفس بمعنى جواز الانفكاك بينهما قال الشارح يا تستعد للعلوم والادراكات اي النفس تستعد
النوع تستعد للعلوم اي لادراك المعاني الغير المحسوسة والادراكات اي ادراك الجزئيات المحسوسة هذا
على تقدير ان يكون العلوم والادراكات متغايرين ويجوز ان يكون عطف الادراكات على العلوم من
قبيل العطف التفسيري وقوله غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غيرها
عند سلامة الآلات اي الحواس واما عند عدم سلامة الآلات فلا يتبعها العلم بل يختلف عنها العلم المتعلق
بتلك الآلات قوله وقيل جوهر اه هذا هو النفس بعينها والوحدة اللغة على مغايرتها فلهذا قال وقيل هذا
كلامه يعني ان القول بكون العقل جوهرا يدل على ان العقل هو النفس بعينها لكن كونه عينها مخالف للوحدة اللغة
اذ في الوحدة اللغة انهما متغايران وان العقل قوة للنفس فلذا قال وقيل اشارة الى ضعف هذا القول
هذا والاولى ان يقال ان العقل هو جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد على ما ذهب
اليه بعض المتكلمين في النفس فيكون هذا الهيكل المحسوس على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون هذا ان العقل
والنفس جوهران متغايران وان العقل سار في النفس سريان ماء الورد في الورد لكن هذا القول خلاف
المشهور فلذا قال وقيل قوله سبب للعلم ايضا عدم تقييده بالضروري والاستدلالي او نحوهما اشارة الى
العموم فيفيد د لوقوع المخالفين هذا الكلام فقوله عدم تقييده بالضروري كما في تفسير الضروري لان في اشارة
وقوله لخروجها وذلك كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وههنا بحث وهو ان عدم تقييده بالضروري
ولكنه يكون اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق

والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني ويمكن ان يقال ان عدم تقييده بالضروري وكونه ما شأنه
الا العموم في المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور رجح ان حمل العموم على عموم افراد العلم
غير ممكن فوجب حمل العموم على عموم انواع العلم وذلك لان العلم بجميع افراد العلم غير مقدور للبشر اذ الافراد
غير متناهية بخلاف العلم بجميع الانواع فانه جاز ان يكون مقدورا للبشر قال الشارح وحده بذلك اي حده
بكون العقل سببا للعلم لان فيه خلاف السمنية في جميع النظريات اما الالهيات والحسابيات والهندسيات
وغيرها وقوله في بعض الفلاسفة في الالهيات وهم المهندسون قالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا و
الغاية القصوى فيها الاخذ بالاحرى والاولى في ذاته وصفاته وافعاله على ما ذكر في شرح المواقف [لا لبقاء]
قوله بناء على كثرة الاختلاف فيه اذ دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما وهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم
المتسقة من الهندسيات والعدديات هذا الكلام فقوله لا السمنية ويمكن ان يجعل دليلا لهم ايضا بناء على ان العلوم
المتسقة بالنسبة الى سائر العلوم كانت كالقطرة بالنسبة الى البحر ولا كثرة في الاختلافات والآراء في اكثر العلوم النظرية
كان العقل متهما في جميع النظريات فلا عبرة به اصلا قوله فيها قصد لان هذه النسبة عدم المعلومية الى ذات [واذا كان متهما في جميع النظريات شرح]
الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلهم
يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا هذا الكلام حق لان هذه النسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وذلك
لان حاصله هو ان يقال مثلا لو كان النظر في معرفة الله تعالى مفيدا للعلم لما كثر الاختلاف فيه لكن اللازم
باطل فينتج ان النظر في معرفة الله تعالى لا يفيد ولا شك ان هذا الاستدلال بنظر العقل في معرفة الله فوقع التناقض
في كلامهم قوله ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا يعني انهم كانوا ينفون العلم في الالهيات
ويثبتون الظن فيها فلم يقع التناقض في كلامهم وللشارح ان يقول انا ندعي العلم اليقيني في الالهيات
وان دليلنا برهان يقيني لان كونه يقينيا معلوم لنا بالضرورة الوجدانية وهم كانوا يدعون الظن
وان دليلهم ظني الحق بل لا قطعي يقيني فلا يكون معارضا معارضة في نفس الامر فكذا كل شيء يقولون فلا يكون معا قوله فلا يكون

فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفس الامر والحجج الالزامية شايعة
في الكتب والقول بعدم افادتها نقول هذا الكلام فقوله يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد
والحق ان مراد الشارح هو انه اما ان يفيد شيئا ثابتا في نفس الامر اي حكما مطابقا للواقع فلا يكون
فاسدا او لا يفيد ذلك فلا يكون معارضة لان دليلنا يفيد حكما مطابقا للواقع فان اختير الشق
الاول وقالوا انه يفيد حكما مطابقا للواقع ولم يكن فاسدا او مع ذلك لا يلزم التناقض في كلامهم لانه ظني
في زعمهم واثبات الظن لا ينافي نفي اليقين كما عرفت قلنا فاذا لم يكن يقينيا لا يكون معارضا لما ذكرناه
لانه يقيني والظن لا يعارض اليقين كما عرفت قوله فان قيل كون النظر مفيدا آه هذا انما ينفي العلم بالافادة
[لا يساعده ح] لا الافادة لانه ينفي الافادة لكن القائل بنفيها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام
هذا الكلام فقوله هذا انما ينفي العلم بالافادة آه اشارة الى ايراد الاعتراض وهو ان يقال ان قوله
كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف آه دليل المنكرين لكونه مفيدا للعلم لكن
هذا الدليل لا ينفي كون النظر مفيدا للعلم بل ينفي معلومية كونه مفيدا للعلم ولا شك ان نفي معلومية
الشيء لا يستلزم نفيه ذكر الشارح هو ان الكلام في الثاني دون الاول واشار الى الجواب عن الاعتراض المذكور
بقوله لكن القائل بنفيها آه يعني ان القائل بنفي الافادة قائل ايضا بمعلومية الافادة فان المنكر كان
[تم ١٥١] ينكرهما معا قال الشارح رح اكتفى ههنا بنفي المعلومية لان نفي المعلومية قد يكون بنفي الافادة وقد يكون
بنفي العلم بها فاختار النفي الذي هو اعم لظهوره وقوله وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام ولعل
ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لانه لازم بين ولا شك
ان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فظهر ان كون النظر مفيدا للعلم باطل وهو المطلوب
ويمكن ان يمنع قوله لو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لان كون النظر مفيدا للعلم جاز
ان يكون صادقا في نفس الامر مع انتفاء العلم به لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا لا نم قوله لانه لازم بين
فانه لم لا يجوز ان يكون غير لازم او غير بين قوله اثبات النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر

~~يعني ان اثبات افادة النظر العلم بافادة النظر العلم وقوله فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات~~
~~حكم ذلك المخصوص بنفسه وبيان ذلك ان يقال مثلا النتيجة في كل نظر فكري معلوم الصحة وذلك لان القضية الكلية~~
اعني قولنا كل نظر مفيد مشتمل على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص
بنفسه وقد يقال يعني اثبات الحكم باستفادة العلم هو اللازم باستفادة العلم اي كون شيء حكم فلا اختلاف فيه وقد
زعم الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا هذا الكلام فقوله اي اثبات افادة النظر بافادة
النظر يعني ان اثبات افادة النظر العلم بافادة النظر العلم وقوله فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات
حكم ذلك المخصوص بنفسه وبيان ذلك ان يقال مثلا النتيجة في كل نظر فكري معلوم الصحة مادة وصورة
لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل فكري صحيح حق قطعا
فقولنا فالنتيجة في كل فكري صحيح حق قطعا معناه كل نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكر في شرح المواقف ثم
ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية مشتملة على احكام جزئياتها اي جزئيات موضوعها ومن جملة جزئيات
موضوعها ما ذكرنا اعني قولنا النتيجة في كل نظر فكري آه فينبغي ان يكون القضية الكلية المذكورة مشتملة على حكم
هذا النظر المخصوص الذي هو من جزئيات موضوع الكلية المذكورة وحكم هذا النظر المخصوص هو افادته
العلم فاذا اثبتنا الكلية المذكورة بهذا النظر المخصوص يلزم اثبات افادة هذا النظر المخصوص بنفس افادة
هذا النظر المخصوص في ضمن اثبات تلك القضية الكلية وقوله وقد يقال يعني اثبات الحكم آه هذا اشارة الى منع
اللزوم في قوله لزم اثبات افادة النظر بافادة النظر والى منع لزوم الدور ايضا وحاصله انا لا نسلم ان اثبات
[بافادة النظر] افادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر وانما كان الحق هذا انما يلزم من اثبات افادة النظر هو
استفادة العلم بافادة النظر من افادة النظر ولا اختلاف فيه اذ ليس فيه الدور وهو توقف الشيء على نفسه لو كان اللازم
ههنا استفادة العلم بافادة النظر من العلم بافادة النظر لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه لكن ليس كذلك فتأمل
قوله وقد زعم الشارح رح آه حاصله بيان ان اللازم هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر
فيسود فيه الخلل المذكور قوله فانه دور اي توقف الشيء على الذي هو حاصل الدور هذا الكلام يعني ان الدور هو توقف الشيء على نفسه

على ما يتوقف عليه فهناك شيئان كل واحد منهما يتوقف على الاخر فيلزم من ذلك توقف كل واحد منهما على
نفسه ثم ان اللازم من اثبات النظر بالنظر هو توقف الشيء على نفسه دون الدور واذ ليس هناك شيئان
واطلاق الدور ههنا كان من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم ولك ان تحمل الدور على معناه
الحقيقي بان تقول ان اثبات كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر المخصوص يستلزم الدور
بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص موقوف على افادة النظر مطلقا بان يقال هذا نظر وكل نظر
يفيد العلم فهذا النظر يفيد العلم قال الشارح الضروري قد يقع فيه خلاف هذا اختيار الشق
الاول من ترديد السؤال المذكور ورد على ما اختاره الامام الرازي حيث قال انه يتصور النظر من حيث
انه نظر صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حاله اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم
[تعقل ح] العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وقوله
لعقول الاذكياء بالاتفاق كما لا تنال الظاهرة الصادرة من اهل العلم وسائر ارباب الصنايع فانا
نستدل بآثارهم على ان عقولهم متفاوتة وان افكارهم وتدبيراتهم مختلفة وقوله وشهادة
من الاخبار اي من احاديث النبوية مثل قوله عم كل ميت يطلع له وقوله عليه السلام في حق النساء
هن ناقصات العقل والدين قوله والنظر قد يثبت بنظر مخصوص حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية
ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم يوخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها
ايضا فاللازم انما حكم هذا النظر من حيث انه نظر الحكم من حيث خصوص ذاته ولا اختلاف فيه هذا هو التحقيق
الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام ثم قوله والنظر قد يثبت بنظر مخصوص هذا اختيار
للشق الثاني من ترديد السؤال المذكور على ما اختاره امام الحرمين وقوله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية
المراد بالكلية ههنا هي قولنا كل نظر صحيح مقرون بشرائطه يفيد العلم والمراد بالشخصية هي هذه
القضية المخصوصة وهو ان يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم ثم ان
اثبات تلك الكلية كان موقوفا على اثبات هذه الشخصية [illegible]

التشخصية بعنوان القضية الكلية فلا يلزم الدور اصلا وقوله وقولنا ليلزم نظرية المجهول فيه في ايضا
هذا قيد للنفي في قوله توقف ولبس بقيد المنفي فيه يعني ان موضوع التشخصية ايضا اي كان اثبات المجهول الموضوع
نظر بالمعرفة واما اخذ موضوع التشخصية من حيث ذاته اي موضوع بعنوان موضوع الكلية كان اثبات المجهول
للموضوع في هذه التشخصية بديهيا لا نظريا حتى يلزم الدور ثم ان عنوان الموضوع في الكلية المذكورة هو مفهوم
موضوعها اعني مفهوم النظر وترتيب امور معلوم للتادي الى مجهول قوله واللازم اثبات حكم هذا النظر ولا
فيه لا حاجة الى ذكر الكلام في دفع الدور اذ يكفي احدهما موقوفا على الاخرى من غير عكس قوله ولا خلاف في انه لا
يلزم توقف الشيء على نفسه واعلم ان المراد بالنظر المخصوص ههنا في ظاهر كلام الشارح والمحشي هو قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث فهو النظر الذي وقع جزء من القضية التشخصية المذكورة والاولى ان يراد بالنظر المخصوص
ههنا هو الموصل القريب الى القضية الكلية المذكورة وذكر الموصل القريب مع المجموع المركب من قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث الى قوله المكونة صغرى مقرونا بالشرائط واما كون هذا المجموع مفيدا للعلم فبديهي مع كونه
بديهيا لا حاجة لنا في اثبات القضية الكلية النظرية الى ملاحظة كون هذا المجموع مفيدا للعلم بل يكفينا معرفة ذلك
المجموع من حيث هي مع قطع النظر عن كونه مفيدا للعلم فلم يلزم الدور ولا توقف الشيء على نفسه التفصيل الحق في
هذا المقام يطلب من المطولات قوله من غير احتياج الى الفكر الاولى ان يقال من غير احتياج الى السبب لان ما يكون باول
التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب ويجعل تفسير الاول التوجه فلا يلائم تقرير الشارح كما لا يخفى فهذا الكلام فعوله الى
مطلق السبب اي لا يحتاج الى سبب غير العقل وذكر السبب يشمل التجربة والحدس ونظر العقل وغير ذلك والمراد
انه لا يحتاج الى السبب اصلا في العقل هو الخلاف الاول قطعا وقوله لا يلائم تقرير الشارح لان الشارح فسر
الاكتساب بما هو المعنى الاعم المتناول للاستدلال وغيره من البديهيات ولو جعل قوله من غير احتياج الى الفكر
تفسيرا لقوله التوجه لزم ان يكون الضروري ما هو الاولى فقط وغيره فيلزم ان يكون بين الاكتسابي والضروري عموم
من وجه فيلزم التداخل بينهما مع ان المص قد جعلهما امرين متقابلين ههنا اظهر قوله فالضروري ههنا في عبارة
المص في تقرير الشارح الا الضروري في مقابلة الاكتسابي يعني الحاصل بطريق الكسب بالاكتساب ويرد عليه ان المقابل ينبغي ان لا يتناول الاستدلال المقدور

المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت في العقل كالمجربات
التجربيات والحدسيات مجهولا فالاول ما في بعض الشروح من البداهة عدم توسط النظر لاول التوجه
هي الضرورة التي تقابل الكسب والاستدلالي وهما مترادفان بحسب كلامه فنقول ان الضروري في مقابلة
الاكتسابي دائما فعلى هذا يكون معنى الضروري هو ما لا يكون مقدورا للمخلوق كما يذكره الشارح فيما بعد
وقوله يتوقف على الالتفات والمتوقف على الالتفات في المثال المذكور ونحوه غير مقدور وكذلك
تصور الطرفين غير مقدور لنا لان معنى الالتفات الى شيء هو تصوره ذلك الشيء بخصوصه والتوجه
الى خصوصيته فلو كان هذا التوجه مقدورا حاصلا بالقدرة والاختيار لكان مسبوقا بالقصد والاختيار
فيلزم ان يكون هناك توجه آخر سابق على هذا التوجه المذكور وكذا اللازم به كما لا يخفى نعم كان لنا سبيلا مقدورا
لا الاكتساب المعلوم فاوجه الاجمال لكن ذلك لا يخفى في الالتفات الى شيء مخصوص هو ان الكلام فيه قوله الاولى
ما في بعض الشروح من ان البداهة هو عدم توسط النظر لاول التوجه وانما اعترض بعدم توسط النظر باول التوجه
لان لفظ البداهة المذكورة في كلام المص فاه البديهي معناه اللغوي ما يتبادر الى الذهن باول التوجه
ثم فسر مقصوده بقوله من غير احتياج الى الفكر لئلا يذهب الوهم الى المعنى الاخص للبداهة ثم ان الحدسيات والتجربيات
وكونها مندرجة في الاعم الاعم ههنا وان المقصود بالضروري ههنا هو المعنى الاعم المقابل للاستدلالي فيكون
مرادفا للبديهي بالمعنى الاعم واما الاكتسابي على ما فسره الشارح فهو اعم من الاستدلالي مطلقا ومن الضروري
من وجه لكن كونه مقابلا للضروري او غيره في عبارة المص وتقرير الشارح ممنوع نعم لو قال المص وما ثبت
بالبديهة فهو الضروري وما ثبت بالاستدلال فهو الاكتسابي يلائم الحصر في الضروري والاكتسابي لظاهر
انحصار الضروري فيما ثبت بالبديهة وانحصار الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال لا يفهم ان الاكتسابي مقابل
بالضروري فاثبت بالبديهة صار مقابلا لما ثبت بالاستدلال لكن المص ذكر بما بدون لام الجنس فلا يفهم
الانحصار فلا يفهم التقابل بينهما بل جاز ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكره الشارح قوله وبقي ما لا يكون
تحصيله كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بغير بيانه من اقسام العلم الحادث فلا يكون العلم بحقيقة الواجب تع ضروريا لكن يراد به من الحسيات

في هذا التفسير لتوقفه على امور غير مقدورة لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرج الشارح
في الكسبي القسم الثاني وجوابه ان الشارح حمل التعريف على ان يدخل القدرة وذكر البعض حمله على نفي الاستقلال
القدرة ولكل وجهة هو موليها قوله فقوله كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل لا يخفى عليك ان المراد بالحاصل ههنا
هو ما كان حاصلا بالفعل او ما يمكن حصوله من الافراد المقدرة فيندرج في الحاصل افراد المحققة والمقدرة
الممكنة دون الممتنعة على ما ذكر في علم الميزان اذا عرفت هذا فقوله تحصيله باضافته الى الضمير المجرور
يتناول تحصيل الافراد المحققة والمقدرة للعلم فيندرج فيه كل علم حاصل في الجملة تحقيقا او تقديرا فلا
حاجة ههنا الى ذكر القرينة الخارجة عن التعريف وما ذكره من قوله بقرينة انه من اقسام العلم الحادث وانما العلم
بكنه حقيقة الواجب تع فان كان ممتنعا لنا كما ذهب اليه الحكماء فلا يرد النقض به لان النقض انما يرد بالامور
الواقعة وعلمه تع بكنهه ليس بواقع بل ليس بممكن عندهم وان كان العلم بكنه حقيقته تع ممكنا كما ذهب اليه المتكلمون
وهو الحق فان كان نظريا فقد خرج بقوله فلا يكون تحصيله مقدورا لانه اذا كان نظريا كان حصوله مقدورا
لنا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله فلا يكون تحصيله مقدورا وايا ما كان فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة
الواجب تع وقوله لتوقفه على امور غير مقدورة لا نعلم ماهي ان قيل اطلاق الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور حكم
لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيل المقدور لنا ويمكن الجواب عن هذا الاعتراف
بان يقال ان الحس كالبصر مثلا قد يغلط كثيرا اذ يرى الكبير صغيرا او الصغير كبيرا ويرى الواحد اثنين والاثنين واحدا
ان هذه الاغلاط كان لها اسباب فبعضها اجمالا وبعضها تفصيلا على ما ذكروه في موضعه وكذا الحال في الرؤية
التي لا غلط فيها اصلا فان لها اسبابا بعضها مقدورة كتقليب الحدقة وبعضها غير مقدورة لكون المرئي جسما كثيفا
لا يكون في غاية الصغر ولا يكون في غاية البعد ولا في غاية القرب وغير ذلك فمن لاحظ هذه الاسباب اجمالا او تفصيلا
حكم حكما اجماليا بان الرؤية بحسب اسبابها غير مقدورة لا نعلم ماهي ومتى حصلت وقس على هذا سائر الامثلة والموفقة
وقوله فجوابه ان الشارح اه فيه ما اختار الشارح يقال ان لا دخل للقدرة في تحصيله فهو الكسبي وعلى
ما اختاره ذكر البعض يقال ان ما لا يستقل القدرة في تحصيله فهو ضروري وما يستقل في تحصيله فهو كسبي فيما هو ينبغي ان يكون الاكتسابي الاستدلالي

والاستدلالي متساويين اذ قد بين في شرح المواقف ان كل ما سوى من الضروريات يتوقف على امور غير مقدورة
بخلاف الاستدلالي لانا اذا نظرنا في المقدمات من نظر الحيلي مقدورا لنا لا يقال ان العلم الاستدلالي كان
يتوقف على المقدمات الضرورية وتصورات ضرورية فلم يكن قدرتنا مستقلة بل انا نقول عدم الاستقلال هناك يعود
توقف تلك الامور الضرورية على اسباب غير مقدورة فرجع عدم الاستقلال الى تحصيل تلك الامور لا الى تحصيل
نفس العلم الاستدلالي واما تحصيل نفسه فهو بالنظر المقدور كما عرفت قوله ويقال في مقابلة الاستدلالي
يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان منه هذا كلامه فقوله يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي فان
الضروري والاكتسابي هما قسمان من العلم التصديقي المشهور ان الضروري يكون النظري وبخصه التحصيل فانا
فكرا ونظرا سواء كان تصورا او تصديقا قوله فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي
وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسم الى الضروري والاستدلالي فكان قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان
القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليس شيء منهما يستلزم التناقض ابتداء وقد يرد ان
العلم لا يكون الا بالسبب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى
ثلثة ثم قسم سببا خاصا اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فالمقسم الكسب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل
حاصلا بسبب مباشرة فيناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر
العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا يناقض اصلا نعم يرد على التقسيم منع
الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى الحمل قوله من غير فكر تفسير لقوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى
الحاصل بدون فكر هذا كلامه فقوله ثم قسم الضروري يعني ان صاحب البداية قسم الحاصل بنظر العقل الى
الضروري والاكتسابي فكان الضروري الذي قسيم الاكتسابي قسما منه فيلزم التناقض وذكر لان كون الضروري
قسيما للاكتسابي يقتضي ان يكون الضروري غير اكتسابي وكونه قسما منه يقتضي انه اكتسابي فيكون اكتسابيا
وغير اكتسابي فتناقض صريحا وقوله ثم قسم مطلق الاسباب يعني ان مطلق الاسباب اعم مطلقا من الاسباب المباشرة وصاحب
البداية جعل الضروري بمنافي الحاصل بمطلق السبب ولم يجعل قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار رغم كونه قسما من الحاصل بالسبب المباشرة بالاختيار

لزم ان يكون قسم الشيء قسيماً له لكنه ان الحجل كالاكثر لم يتحمل التناقض ولكن ان نقول البيئة شيء كيف لا يتحمل
التناقض وهنا مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكل اعظم من جزئه مثالاً للضروري الحاصل بنظر العقل
وقد اعترف المحشي في السابق بان هذا المثال ابتنى على الالتفات المعدود وتصور الطرفين المعدود من لوازم
ان الضروري الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار قسم من الاكتساب وقد كان الضروري قسيماً له فيلزم
ان يكون قسم الشيء قسيماً له فظهر ان تحمل التناقض ليس ببعيد فيحمل كلام صاحب البداية على الجواب الشارح
ح فتدفع تحمل التناقض قوله ولو سلم اي لو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة وقوله فيكون نظر العقل اكثر
وجهه انه نظر فيما لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه ولا يخفى ان القول بان يكون
بين المقسم والاقسام عموم من وجه غير مقبول عند المحققين قوله والمقسم هو الحاصل بالاعم اراد بالمقسم ههنا العلم
الحادث الذي هو مورد التقسيم حيث قال ان العلم الحادث نوعان وهذا العلم الحادث هو الحاصل بالسبب الاعم
المتناول لجميع اسباب العلم وقوله فلا تنافي فعل حاصله ذكر لان حاصل كلام صاحب البداية هو ان يقال مثلا
ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحصل في العبد من غير اختياره واكتسابي وهو ما يحصل في العبد بمباشرة
اسبابه والاسباب الكثيرة ثلثة اقسام احدها نظر العقل وهو الذي كان اعم من وجه من الاسباب المباشرة ثم
العلم الحاصل بالنظر العقلي نوعان احدهما هو الضروري وهو الذي يحصل في العبد من غير اختياره اذا ترتب
هذا ظهر لك ان لا تناقض في كلامه اصلا لان الضروري في كلامه قد جعل قسيماً للاكتساب وانما جعل قسيماً من الحاصل
نظر العقل الذي هو قسيم الاكتساب بل هو اعم منه من وجه فلا يلزم ان يكون قسم الشيء قسيماً منه ولا التناقض اصلا
وقوله فيكون الضروري بعض الحاصل بدون فكر وانت خبير بان هذا الكلام اعتراض منه بان الحدسيات
والتجربيات وسائر الضروريات المعدودة كانت مندرجة في مطلق الضروري فكان الضروري باعتبار
كونه مقدوراً حاصلاً بمباشرة الاسباب قسم الاكتساب وقد كان الضروري قسيماً للاكتساب فيلزم ان يكون
قسم الشيء قسيمه فيحتاج الى الجواب ان المراد من ان المقسم للاكتساب هو الضروري بمعنى [illegible] هو الضروري
بمعنى آخر قوله جوابه الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى دفعه بانه ما لم يتعلق به [illegible] استقلالاً [illegible]

هو نظر العقل

للاكتساب ولكن لم يجعل قسيماً منه

لكن من نظر العقل

في كل ايه

او وجد في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان جهم فقوله فيحتاج بالنصب عطف على قوله ويرد ويحتمل
ان الالهام ليس من اسباب العلم اذا لم يكن من اسباب العلم لم يرد به الاعتراض على الحصر واذا لم يرد به الاعتراض
على الحصر لم يحتج الى دفعه بانه مالم يتعلق بعد به الى واعلم ان ما ذكر الشارح فيما بعد من قوله ثم
الظاهر الى قوله فكذلك انه قد يحصل به العلم يدل دلالة صريحة على ان الالهام من اسباب العلم الا انه لما لم
يكن سببا لحصول العلم لعامة الخلق ولحصول الالزام على الغير لم يعده سببا مستقلا فالاولى في توجيه المتن و
الشرح ههنا ان يقال ان الالهام ليس سببا مستقلا من اسباب العلم حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في
الثلثة وانما هو راجع الى العقل واما العلم الحاصل به فهو مندرج في الضروري بالمعنى الاخص المقابل للكسبي
ومثاله كالعلم الحاصل في نفس ام موسى عم حيث قذفته في التابوت فان هذا العلم قد حصل لها في نفسها
من غير كسب واختيار منها قال بعض الافاضل انما قال عند اهل الحق احترازا عما نقل عن بعض المتصوفة
وبعض الروافض من انه سبب مستقل من اسباب العلم قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له فقيل الصحة
ههنا بمعنى الثبوت فالاولى ان يقال الصحيح عند الناس اي محقق [illegible] ثم لم يعرفوا مثبتا لها وجه انه خلاف
الظاهر وفيه مستدرك وايهام بخلاف المقصود جهم فقوله انه خلاف الظاهر لان المتبادر عند اطلاق الصحة
هو ما يقابل معنى الفساد وهو ليس بمراد ههنا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء ايضا وقوله
وفيه مستدرك اي على كلام ان الصحة ههنا بمعنى الثبوت كذكر الثبوت مستدرك اذ يكفي ان يقال ليس من
اسباب المعرفة بالشيء وقوله وايهام بخلاف المقصود اذ المقصود ههنا كما يتناول الثبوت يتناول النفي
ايضا قال بعض الافاضل المراد من صحة الشيء ثبوته ونفوره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان
او اثباتا قوله فكانه اراد بالعلم ما كان شاملا لكله لا كلية كان ههنا غير مرضية فتامل جهم يعني ان كلمة كان ههنا
غير واقعة موقعها فانها تدل على عدم جزمه بان المص اراد بالعلم ما لا يشمل الظن لكن عدم جزمه بذلك
باطل لان العلم عند اهل الحق هو صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وان الجزم عند اهل الكلام هو ان
الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لا يرجح عليها [illegible] فقرره ان العلم هو صفة يتجلى بها المذكور وان هذا المعنى يتناول غير اليقينيات ايضا وذكر في شرح المواقف

و بعدها

اي ثبت

ان العلم اذا لم يكن لم يد راك مطلق يتناول الظن ايضا ان خلاصته ان حكم فتصور والا فتصديق وذكر
في موضع آخر اراد بالعلم مطلق التصديق ليتناول ادراك الحكم لانه من علم الكلام ايضا ان ما عرف
فاوردنا ههنا ظهر لك ان كلمة كان ههنا كان مرضية قوله مما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية
وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك جهم فقوله اشارة الى وجه التسمية وذلك لان هذا مبني ١٤١
على ان العالم ماخوذ من العلم بمعنى العلامة قال الجوهري في الصحاح والعلم الاثر يستدل به على الطريق
وقوله كما هو المشهور اي كونه من التعريف هو المشهور وقوله والا يلزم الاستدراك اي لان قوله من سوى الله
من الموجودات يكون تعريفا جامعا ومانعا فلا حاجة الى ذكر قوله مما يعلم به الصانع فان التعريف قد تم بما
قبله وانت خبير بان بعض اجزاء التعريف لا يلزم ان يكون للاحتراز وانما يذكر لفائدة اخرى كما في تعريف الحيوان
بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فان المتحرك بالارادة جزء من التعريف مع انه لا يكون للاحتراز فكذا قوله مما يعلم به
الصانع جاز ان يكون جزءا من التعريف وذكر لبيان وجه التسمية لا للاحتراز [illegible] والحق ان هذا القيد
لا بد منه في التعريف فان الحيوان مثلا لا يسمى بالعالم بمجرد كونه مما سوى الله بل من حيث اعتبار كونه مما يعلم به الصانع
قوله فيقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد مما سوى الله نوع من الاجناس فهذا يرد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم
اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه جهم فقوله وعلى كلها اي يطلق
على كل الاجناس كما يطلق على كل واحد منها فاذا اطلق على كلها يكون الالف واللام فيه للاستغراق فقوله
المعنى جميع اجزائه اي هو جميع الافراد الداخلة فيه لحدوثه وجاز ان يكون الالف واللام فيه للعهد بناء
على ان جنس ما سوى الله نوع من الموجودات فرد من افراد العالم وهذا الفرد معهود وهو المراد من لفظ العالم ههنا
ونظيره مفهوم الكلي فانه معنى واحد صادق على جميع الكليات [illegible] لانه كلي واحد من الكليات
فقوله المعنى جميع اجزائه اي بهذا الجنس المعهود الذي هو فرد من افراده نفس جميع اجزائه الداخلة فيه لحدوثه وقوله لانه
اسم للكل لا يقال يجوز ان يكون اسما للكل بالاشتراك اللفظي لانا نقول الاصل عدم الاشتراك اللفظي فلا يصار
اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا [illegible]

مع الاجناس جم

ابد فانه لا يحنث اذا لم يكن فيه شيء من الزيادة والنقصان والمتابع وان كان له صفات كثيرة كسواده او بياضه
او طوله او عرضه او قصره الى غير ذلك وقوله هيولاه اي هيولاه وقوله وصورته اي صوره الجسمية والنوعية
والشخصية فانهم كانوا يقولون ان في كل جسم ثلث صور صورة جسمية وصورة نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة
في الافلاك قوله لكن بالنوع المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع
النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربع في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح
مال الى هذا او اراد النوع الاضافي جهم فقوله قديمة بالجنس يعني ان المتيقن عندهم هو كونها قديمة بالجنس واما
كونها قديمة بالنوع فغير متيقن عندهم لانهم كانوا يجوزون حدوث نوع النار مثلا بسبب حركة فلك القمر
حتى يحدث الحرارة في الهواء المجاور لفلك القمر ثم ينقلب الهواء نارا فعلى هذا كانت الصورة النوعية النارية
حادثة بالنوع ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس واحد قديم عندهم وقوله لكنه يشكل ببقاء
الصور الاسطقسات يعني انهم كانوا يدعون التيقن في بقاء صور العناصر الاربع في امزجة الحيوانات و
النباتات والمعادن فان كل واحدة من تلك الصور الاربعة قديمة بالنوع في امزجة هذه المواليد الثلثة وقوله
فكان الشارح مال الى هذا اي الى كون الصور العناصر باقية في امزجة المواليد الثلثة القديمة قطعا فقال انها
قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس وقوله او اراد النوع الاضافي اي يبني الشارح كلامه على ما هو المشهور واراد بالنوع
النوع الاضافي فيتناول النوع والجنس بناء على ان الجنس نوع اضافي بالنسبة الى ما هو اعلى منه فقوله لكن بالنوع
اي لكن بالجنس الذي هو النوع الاضافي ولكن نقول ان الشارح اراد بالصور ههنا الصور الجسمية
لا النوعية فقوله وصورته اي صورته الجسمية لكن بالنوع فانهم اتفقوا على ان الصورة الجسمية لا النوعية
قديمة بالنوع واما هيولى العناصر فهو قديمة بالشخص عندهم قال الشارح لكن بمعنى الاحتياج الى الغير
وهم كانوا يسمونه حدوثا ذاتيا وقوله لا بمعنى سبق العدم عليه اي على وجوده سبقا زمانيا وكانوا يسمونه
حدوثا زمانيا وقوله بقرينة جعله من اقسام العالم اي انما فسرنا كلامهما بالحكم بسبب هذه القرينة فالايمان
لا يتناول الواجب قوله وهو قيام بذاته اي قيام العين او الحكم فقيد بالاضافة احترازا [illegible] ولا يخفى ان هذا التعريف يصدق على

ان صور النوعية

بالنوع

الصورة

في ذلك

على المركب من عينين وعرض قائم به كالسرير في المشهور انه ليس بعين م فقوله احترازا عن قيامه بذاته ومعنى قيام الواجب تعالى بذاته هو استغناؤه بذاته عن محل يقومه في تقومه قوله كالسرير يعني ان السرير مثلا يصدق عليه انه متحيز بنفسه اي بحيز غير تابع لتحيز شيء آخر مع ان السرير مركب من الجوهر والعرض قوله في المشهور ان السرير ليس بعين وذلك لان المركب من عين وعرض مما هو ليس بعين لا يكون عينا هذا وللمتكلمين ان يقولوا ان السرير مثلا عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة تأليفا مخصوصا بحيث يعرض عليها هيئة مخصوصة وهو معلوم في السرير ولا شك ان هذه الجواهر اعيان قائمة بذواتها وان هذا التأليف المخصوص ليس جزءا منها وانما هو شرط لعروض الوحدة عليها فصار مجموعها سريرا واحدا قائما بذاته مؤلفا من تلك الجواهر المخصوصة تأليفا موجبا لوحدته حتى يعرض له اعراض مخصوصة كالهيئة الصورية للسرير وكالالوان والاشكال العارضة فلا نقض بالسرير كما توهم واما المجموع المركب من العرض والجوهر فلا يكون عينا واحدا حقيقة والكلام فيما هو واحد حقيقة فلا يرد النقض به ايضا على ان القول بان هذا المجموع متحيز بنفسه ممنوع اذ هو تابع في تحيزه لتحيز شيء آخر وذلك الشيء الآخر هو الجوهر الذي وقع جزءا من هذا المجموع فلا اشكال اصلا قوله هو وجوده في الموضوع اي ليس امرا آخر الا هو عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس للعرض وجود ان يقال الوجود في نفسه وقيام بالجسم وامكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف م فقوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم هذا انما هو المشهور من ان حلية الشيء البسيط متقدمة على هلية الشيء المركبة وكذلك امكان هلية البسيطة متقدم على امكان هلية المركبة فكيف يتحد الهليتان وقد اجيب عنه بحمل كلام الشارح على التسامح لعدم التمايز بين الوجودين في الخارج لا في الحقيقة ذكره في شرح المواقف ومعنى وجوده في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بحيث لا تمايز ان في الاشارة الحسية كالكون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر خلاف وجود الجسم في المكان فان الاشارة اليهما ليست واحدة لانه كلا واحد منهما بنفسه

حقيقة

ما هية

عن الآخر بالانتقال عن مكان الى مكان فهي منفكة في الاشارة ايضا قال الشارح معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه فان قيل اما الصورة جواهر عندهم مع كونها حالة في الهيولى ويمتنع انفكاكها عنها قلنا نعم لكن الهيولى لا تقوم الصورة اذ الهيولى ليست علة للصورة في وجودها وانما هي علة لها في تشكلها والاحتياج في التشكل ليس احتياجا ذاتيا فلا يرد النقض بالصورة علينا قال الواو قال بعض الفضلاء الظاهر ان قيام الشيء بشيء آخر مقابل للقيام الشيء بذاته فينبغي ان يعتبر بانتقاء الشيء الى المحل يقومه فلا يجتمع القيامان في مادة واحدة واما ما ذكره الشارح من قوله ومعنى قيام الشيء بآخر اختصاصه به الى آخره فلا مقابلة بينه وبين المعنى لجواز ان يكون الشيء قائما بذاته اي مستغنيا عن محل يقومه وقائما بغيره ايضا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت كالصورة القائمة بذاتها وبالهيولى ايضا بالمعنى المذكور قوله اعني الطول والعرض والعمق يعني البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا م يعني ان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا وقد يقال الطول اطول الامتدادين والعرض اقصرهما والعمق هو الامتداد الثالث المقاطع لكل منهما على زوايا قائمة قوله ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة يعني ان التقاطع يتحقق باربعة بان يتألف اثنان منها الى ان تقاطع احدهما ثالث يقوم عليه رابع م وهو مأخوذ من شرح المواقف فلنفرض الجزء الاول آ والجزء الثاني ب والجزء الثالث ج والجزء الرابع د ونضع آ في موضع ثم ب بجنب آ ثم ج بحذاء ب ثم د فوق ب فههنا ثلثة ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة البعد الاول مجموع آ ب والبعد الثاني مجموع ج ب والبعد الثالث مجموع د ب فكل بعد مركب من جزئين والجزء الثاني وهو ب جزء مشترك بين الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة قوله راجعا الى الاصطلاح وان كان راجعا الى اللفظ والتعبير كما وقع في المواقف م ذكر في شرح المواقف والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم

وعرض

الجهة

للعلماء

الجهات الثلث انتهى كلامه فقوله وان كان راجعا الى اللفظ آه يعني ان مراد الشارح ههنا هو ان النزاع المذكور ليس نزاعا لفظيا راجعا الى مجرد الاصطلاح بل هو نزاع لفظي راجع الى اللفظ واطلاقه النزاع بيننا وبين المعتزلة نزاع لفظي كما نقلناه آنفا من شرح المواقف واما النزاع فيما بين المعتزلة في اقل ما يتركب منه الجسم هل هو ثمانية او ستة او اربعة او ثلثة بعد اتفاقهم في ان الجسم هو المؤلف المنقسم في الجهات الثلث فذلك نزاع معنوي في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من ثلثة اجزاء ام لا فالشارح والكلام في الجسم الذي هو اسم للصفة ذكره في الصحاح الجسم الجثة والجسم ايضا كثر ومنه قولهم الاعظم والاجسم الاضخم قوله والا فرضا اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء م اعلم ان الفرض الوهمية انما تكون متعلقة بشيء ذي وضع يصح له في الخيال وله امتداد ما فان الخيال يحكم باشارة طرف من طرف آخر من ذلك الشيء واما الفرضية العقلية فقد تكون متعلقة بشيء متصور بوجه جزئي كالطرفان في نفس الامر وقد تكون متعلقة بشيء متصور بوجه كلي بحيث يحكم العقل بامتياز طرف من طرف آخر لذلك الشيء حكما مطابقا للواقع واما ما لا امتداد له اصلا فلا يحكم العقل ولا الوهم ان يفرض فيه شيء غير شيء فرضا مطابقا للواقع واما الفرض الغير المطابق للواقع فلا عبرة به قوله غير وارد المنع وان امكن وجهه بان المقصود حصره ثبوت وجود الجزء لا ابطال الدليل على المقصود هنا بل الغرض المقصود هو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل للمنع اليه وحصر المركب في الجسم انما يفيد الغرض ببيان حدوث جميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا يضر لا يضر فيه احتمال المركب من الجواهر مما لم يذهب اليه احد بخلاف نفس الجواهر فان اكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت اليه م فقوله وان امكن دفعه وحق المقام هو ان يقال ان المنع قال كالجوهر لم يقل وهو الجوهر لانه لو قال وهو الجوهر لتوهم منه حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد وقيد عليه بهذا الحصر المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر في الجوهر الفرد وان امكن دفع هذا المنع بان المقصود حصر ما ثبت وجوده وقوله انما الجزء مبتدأ وقوله لا بد له الدال على محذوف

والعقد

نفي

في محل الجزء انه ينقسم جزءا وقوله بيانه غرض المصنف من المبتداء هي هذا بحث وهو انه ليس في العالم جزء غير قابل للانقسام ولا يلزم ودليل الدليل على الحدوث وذلك لان ذلك الجزء لو وجد فلا يخلو من الحركة والسكون فكل واحد من الحركة والسكون حادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وسيجيء توجيهه في الشرح ان شاء الله تعالى فان قيل ليس المراد من الجزء الجوهر الفرد بل الجوهر المجرد ما ذكرتم بل المراد من الجزء ههنا الجوهر المجرد لانه جزء من العالم ولا يدل الدليل على حدوثه ولا يثبت وجود الجوهر المجرد قلنا فعلى هذا يلزم تكرار قوله لا يقال مع جوابه آه وذلك لان السؤال المذكور بعينه لا يقال مع جوابه المذكور في الشرح في قوله وبهذا اثبتت الجهات الاول الا للعادة بهذا وقوله يلتفت الى ما هو المركب من المجردات وانما التفت للمذكور العقول والنفوس المجردة قال الشارح لو وضع كرة حقيقية وهي جسم يمكن ان يفرض في وسطها نقطة بحيث يكون الخارجة منها الى جميع جوانبها على التساوي قوله خط بالفعل اي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلقا الخط بيانه في الكرة الحقيقية على مذهب المتكلمين فالخط المستدير بالفعل الى في الكرة الحقيقية فقوله لان اللازم هو يعني ان اللازم من تماس الجزئين من الكرة للسطح الحقيقي هو وجود الخط المستقيم في الكرة فيلزم خلاف ما فرضناه كرة حقيقية وقوله بيانه في الكرة الحقيقية اي على مذهب الحكماء فان الموجود بالفعل في الكرة الحقيقية على مذهب الحكماء هو السطح الواحد المحيط بها دون الخط المستدير واما على مذهب المتكلمين فالخط المستدير بالفعل لازم في الكرة الحقيقية قوله وذلك انما يتصور في المتناهي يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكلا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته تعالى م واجيب من هذا الاعتراض بان قولنا ان اكثر الاجزاء واقلها انما يتصور في المتناهي لا يكون الا في الموجودات المحققة فلا نقض بمراتب الاعداد اصلا ولا بتعلقات علمه تعالى وقدرته تعالى ايضا وفيه نظر فان تعلقات علمه تعالى وان لم يكن موجودات محققة في الخارج لكنها امور اعتبارية محققة في نفس الامر ولا شك ان جميع التعلقات العلمية اكثر من الجملة التي اعتبرت بدون العشرة

فالدليل

لا يدل

بهذا خلف

نهاية العشرة

يتصف

من ذلك الجميع هذا ولكن ان نقول في توجيه كلام الشارح رح هاهنا ان اكثر الاجزاء او قلتها انما يتصور ظهوره
في المتناهي واما غير المتناهي فلا يظهر فيه القلة والكثرة فان الخردلة مثلا اذا كانت غير متناهية الاجزاء
كانت عظيمة ومقدارها غير متناه ايضا في الايظهر الفرق بين الخردلة والجبل في المقدار في الصغر والكبر
في العظم ظاهر مكشوف قوله الوجه الثاني حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور لله تعالى فلو ان يوجد الافتراقات
الممكنة ولو غير متناهية في كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى
عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا او ان لم يكن افتراقه ثبت
المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح رح قوله في كل مفترق واحد جزء لا يتجزى في الخارج
ولكن لا يلزم انه لا يتجزى في الوهم ومراد الشارح رح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية له سواء الافتراق الوهمي
ممكن لا الى نهاية وليس مراده ان الافتراق الخارجي بالفعل ممكن لا الى نهاية اذ لم يقل به عاقل وقوله فلم يكن
ما فرضناه مفترقا واحدا سلمنا ان ما فرضناه مفترق واحد لم يكن مفترقا واحدا لكن بطلانه ممنوع اذ الموقوف
هو ان كل جسم قابل للانقسامات بالفعل الغير المتناهية فيكون كل مفترق من الجسم قابلا للانقسام بالفعل
الى غير النهاية فلم يوجد هناك مفترق واحد اصلا فلم يوجد المفترق الواحد في فرضه لكن لا اعتبار لفرضه
لانه غير مطابق للواقع فلا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل فانا نورد المنع ههنا وقوله على هذا التقرير
لا يرد اعتراض الشارح بل يرد كما عرفت انفا قوله على ثبوت النقطة ان قلت النقطة نهاية الخط والخط
بالفعل في الكرة فلا نقطة قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروط نقطة لا خط
وكذا المركز قوله فلا خط بالفعل في الكرة فان الكرة يحيط بها سطح واحد كروي ليس فيه خط بالفعل
ولا نقطة ايضا وقوله تلك القضية مهملة يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا قضية
كلية فلم لا يجوز ان يقع في الكرة الحقيقية نقطة موجودة في نفس الامر حصل بها التماس بين كرة المذكورة
وبين السطح الحقيقي فان قيل خاصة بجوهرها ضرورة فلا يصح انكاره قلنا الضرورة ممنوعة
بل الحكم به ان احدى مماس للآخر … سطحان

سطحان يحيطان احدهما في جانب راسه والآخر في جانب قاعدته ثم ان السطح الذي يحيط به في جانب
راسه ينتهي الى نقطة موجودة بالفعل كالنقطة الموجودة في جانب راس الابرة مثلا فان السطح المحيط
بجانب راس الابرة ينتهي الى تلك النقطة عندهم وقوله وكذا المركز يعني ان مركز العالم ونحوه من المراكز
وغيرها كلها امور موجودة … عندهم والحق ان امثال ذلك كلها امور وهمية لا تحقق في الخارج
لكن لما ترتب عليها احكام صحيحة في نفس الامر نزلت منزلة الموجودة في نفس الامر قال السيد السند
في شرح المواقف ان امثال هذه الامور وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور وهمية متخيلة تخيلا
صحيحا مطابقا لما في نفس الامر تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الغالطة كانياب الاغوال
والانسان ذي الرأسين بل ينكشف بهذه الامور احكام الافلاك والارضين فيهتدي الى دقائق الحكمة وعجائب
الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا انتهى كلامه
فان قلت اذا كانت النقطة امرا وهميا لم يتصور ان يكون بها التماس بين الكرة الحقيقية و
السطح الحقيقي لان تماس الموجود للموجود لا يكون الا بامر … شرطا لتماس الموجود
للموجود كما ان الامر العدمي قد لا يكون شرطا للامر الموجود على ما هو المشهور قال الشارح
لان حلولها ليس حلول السريان فيه اذ لو كان الحال حاصلا في المحل بكليته ايضا لسرى حلوله في جميع
السريانيات الا في الخط المنقسم وان لم يكن حاصلا فيه بطرفه يسمى حلول النقطة في الخط وقوله
انما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به هذا اشارة الى منع المقدمة القائلة بان العظم والصغر
انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الجسم المعين يزداد مقداره حال التخلخل بغير انضمام شيء
آخر اليه من خارج وينتقص مقداره حال التكاثف من غير انفصال شيء منه اصلا قوله ونفي حشر
الاجساد لانه في الآخرة … الاولى … الدنيا وبقاؤها ابدا وذلك لان الهيولى
قديمة عندهم اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم
واذا كانت قديمة فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه على ما هو المشهور وان كانت الهيولى

بقوله

باقية ابدا لا يتصور فيها الحشر ان الهيولى لا تنفك عن الصورة على ما قالوا وان كانت الصورة ايضا لم
يتصور فيها الحشر … لا يجوز اعادتها لان اعادة المعدوم بعينه
لا يجوز عندهم وفي اثبات الجزء ابطال هذه المقدمة المذكورة اذ الحشر هو جمع الاجزاء المتفرقة وهذا
ممكن بلا شبهة لا يقال الانسان مثلا مركب من العناصر الاربعة فجاز عندهم ان يحشر الاجساد اي جميع العناصر
الاربعة كما قلنا في جميع الجواهر الموجودة لانا نقول الصورة الانسانية في زيد مثلا جزء من جسده عندهم وكذا الصورة
الشخصية جزء منه عندهم لا يمكن اعادتها والا يلزم اعادة المعدوم بعينه وانه غير جائز كما عرفت قوله
المبنية عليها دوام حركة السموات ازلا ودوامها المذكورة في الكتب الحكمية المستدل بها غير مبنية على الاصل الهندسي
ولعل الشارح رح اطلع على دليل مبني عليه قوله ازلا ودوامها ابتداء وقوله غير مبنية جزء وقوله مبني عليه
اي مبني على الاصل الهندسي واما نفي مسألة دوامها بدل قوله ازلا ودوامها لان توقف مسألة دوام حركة
السموات على اصل هندسي يبنى عليه توقف دليلها عليه ايضا فكان ذكر احدهما كافيا منا وذكر بعض الفضلاء
ان قولهم من اصول الهندسية سهو … وقع موقع قولهم من اصول الفلسفة وذلك لان دوام حركة
السموات وامتناع الخرق والالتئام وكلاهما مبنيان على اصول الفلسفة كما هو المشهور لا على هندسية كما
زعمه هذا ولو قلت ان قوله المبنية عليها … لقوله فكلمات الفلاسفة لكان توجيها … المعنى وان كان خلاف
الظاهر … لتصحيح المعنى فان قلت لما كانت ادلة اثبات الجزء كلها ضعيفة لم يثبت الجزء ولم يحصل النجاة
بابطال ادلة النفي ابطالا قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قال … يكفي لنا في النجاة من
ظلماتهم قال الشارح رح فانه ذكر انما هو في بعض الاعراض كالاين وسائر الاعراض النسبية عندهم …
والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل فان هذه الاعراض امور موجودة عندهم لكنها
لتوقف تعقلها على تعقل المحل بخلاف الكم والكيف اذ لا يتوقف تعقلهما على المحل كما قالوا قوله قيل هو من تمام
التوضيح وقيل … لخروجها بكليتها ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث والا لانها عرض فلا يصح اخراجها
قوله اذ هي عبارة عن الممكن … والحق ان … امور ممكنة في نفس الامر وقوله كل ممكن حادث معناه ان كل

ما

كل ممكن سوى الله تعالى فهو حادث فالصواب ان يقول اذ هي عبارة عما سوى الله تعالى بقرينة ان الكلام ههنا
في بيان حدوث العالم بجميع اجزائه كما هو ظاهر وقوله لانها اعراض الخ فيما هذا ينبغي ان يكون قوله لحدوث الاجسام
والجواهر قضية … الخروج علينا عنه قال الشارح رح كالالوان قال بعض القدماء لا وجود للون اصلا بل
كلها متخيلة كما في الثلج فان اجزاءه … صغار شفافة تخالطها الهواء وتنفذ فيها الضوء فتخيل ان هناك
بياضا مع انه لا بياض هناك ومن اعترف بوجود الالوان قال بعضهم ان السواد والبياض هما الاصل
وباقي الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى وقال بعضهم الاصول خمسة السواد والبياض والحمرة
والصفرة والخضرة فقد جعل … الوان بسيطة وجعل الباقي بالتركيب هذا … من شرح
المواقف وقوله والاكوان اذ الكون هو الحصول في الحيز وانواعه اربعة كما ذكره الشارح لان حصول
الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني ان كان مخصوصا مسبوقا بحصول في حيز آخر فحركة
والا فسكون والاول هو بعينه حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك
الجوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وقوله والطعوم كالحموضة والعفوصة والقبض والفرق بينهما ان العفوصة تقبض
ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط فعلى هذا يكون الفرق بالشدة والضعف وقوله والتفاهة
قيل هي … مثل طعم اللحم والخبز وفي شرح المواقف وقيل التفاهة عدم الطعم كما في الاجسام البسيطة وقيل هي
تفاهة حقيقية قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان الخ ذكر في شرح التجريد ان الاعراض … المحسوسة لا يحتاج
الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين والعقل ما في الكتاب … الشارح او مذهب بعض منهم قوله لانها الخ ان
الاعراض المحسوسة لا يحتاج الا الى اكثر من جوهر واحد عندنا لانه تعالى قادر ان يخلقها في الجوهر الفرد … لا بقاء
ما ذكره الشارح رح من … ان ما عدا الاكوان لا يوجد الا في الاجسام وبواسطتها كما ذكره في شرح
المواقف من انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب
الذاتي قوله واما الاعراض فبعضها الخ وذكر ان … مطلق الوضع لكنه تشكل خاص
كالشوق قوله وذكر ان … الخ ولكن … ان الشارح رح قد … في هذا الدرس … من عدم بقاء

مطلق العرض حيث قال وهي غير باقية يعني ان مطلق الاعراض غير باقية فهي حادثة وقوله لكنه مسلك خاص
للمتكلمين يعني ان لزوم بقاء مطلق العرض مذهب خاص للاشعري حيث صار مردودا بين الجمهور فليس بكل ان يستدل به
قوله يكون حادثا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة واعترض بجواز ان يكون تقدم القصد
الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود فانه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للموجود زمانا
والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله [illegible] وصاحب هذا الاعتراض هو الآمدي على ما ذكر في
شرح المواقف فان قلت ان كان وجود المقصود بالقصد الكامل اذ يعلم ينفك وجود عن ذات هذا
القاصد الكامل فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا فان كلا واحدا من القصد والمقصود لا ينفك عن ذات
القاصد اصلا قلنا نعم وانما يكون موجبا اذ لم يصح له ترك القصد لكن يصح له دائما ترك القصد فلا يلزم
ان يكون موجبا لا يصح له ترك فعله اصلا قوله والمستند اي مستمرا ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة
لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطل برهان التطبيق كما يجئ نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند
بامر عدمي كعدم حادث مثلا او عند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة [illegible]
فقوله اي مستمرا وانما قدم بطلان الكلام في ان القدم ينافي العدم فاذا كان الشي قديما يلزم ان يستمر وجوده
ابدا وقوله نعم يرد ان يقال الخ وفيه نظر فانا ننقل الكلام الى سببه زمانا او ذلك الشرط العدمي او الى شرط زواله
فاما ان يكون ذلك السبب او الشرط عدميا او وجوديا فان كان عدميا ينقل الكلام الى سببه زوالا او شرط
زواله وان كان وجوديا ينقل الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده [illegible] ان التسلسل في الاسباب او الشروط
البتة فان قلت يمكن اختيار الشق الاول ولم يلزم التسلسل في العدميات [illegible] قلنا هذا الشق في العدميات
لكنه يكون بالعقل تسلسلا مطابقا لما في نفس الامر من العدميات وهذا ايضا محال على زوال العدم الشي انما هو حصول
وجوده والشق في زوال العدمية يستلزم التسلسل في حصول الوجوديات وهذا تسلسل محال بلا نزاع قوله وان كان مسبوقا
او لو قيل فان كان اخر في حيز آخر فحركة والا فسكون ام يرد سوال آن الحدوث [illegible] فقوله والا فسكون اي
وان لم يكن الكون في الحيز مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فاي كان للسكون قسمان الاول هو الكون المسبوق بكون آخر في حيز اول والثاني

الآن هو الكون في الحيز في آن الحدوث اي هو حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه لكن المشهور
هو انهم كانوا يعتبرون ... والمسبوقية بكون آخر في حيز اول قال ابو الهذيل الجوهر في اول زمان حدوثه
كاين لا متحرك ولا ساكن وقوله لم يرد سوال آن الحدوث المراد سوال آن الحدوث هو قول الشارح فان
قيل يجوز ان يكون مسبوق بكون آخر الخ قوله الحركة كونان الخ يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى
آخر في الآن الثاني لم يلزم ان يكون كونه في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون معا فلا تغاير بالذات
والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا اذا قلنا بتجدد الاكوان
بحسب الآنات واما القول ببقائها فغير ايضا لكان [illegible] فقوله يرد عليه الخ يرد عليه هذا الاعتراض فان مراد
الشارح هو التوجيه قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد ليس
من هذين التعريفين ظاهرهما حتى يرد هذا الاعتراض الذي ذكره بل المراد منهما ما ذكرناه من ان السكون
هو الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والحركة هو الكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر
وقوله فلا تغاير بالذات قلنا لا محذور في ذلك فان البيتين مثلا قد يشتركان في جدار واحد مشترك
بينهما مع ان كلا واحد من البيتين ممتاز عن الآخر مع اشتراكهما في ذلك الجدار وقوله عند تجدد الاكوان
مذهب الاشعري ومن تابعه من محققي الاشاعرة ان الاكوان وساير الاعراض امور متجددة في كل آن والمعتزلة
قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا ثم الاشكال
على قول الاشعري ومن تابعه فان الاكوان متجددة عندهم واما القول ببقائها فغير اشكال اذ ليس عندهم
الاكوان متجددة فلا يتصور هناك كون مسبوق ثان اولنا ان الكون الآن يفرض تتالي الاكوان
المتجددة فرضا بناء على تتالي الآنات المتجددة بالفعل عندهم قوله فهو جائز الزوال ان قلت جوازه
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي
العدم مطلقا وبه يتم المقصود [illegible] فقوله جوازه يستلزم سبق العدم هذا ممنوع فان جواز الزوال
لا يستلزم سبق العدم بل يستلزم امكان سبق العدم وقولنا ان القدم ينافي العدم فمنه يسلم لكن لا يتم المقصود فافهم ان لا ينافي امكان عدمه بل ينافي

وقوع عدمه فجاز ان يكون وجود السكون امرا ازليا مع كونه جائز الزوال بالنظر الى ذاته واما ما ذكره
الشارح من قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة فغير تام ايضا فانه ان اراد به ان كل جسم فهو قابل للحركة بالفعل
وانها حاصلة فيه بالفعل فممنوع اذ يجوز ان يستند سكونه الى فاعل قديم بحيث لا يقبل الحركة بالفعل اصلا
وان اريد به ان كل جسم فهو قابل للحركة بمعنى انه يمكن له الحركة امكانا ذاتيا فلا يفيد فان ما يجوز عدمه
نظرا الى ذاته جاز ان يستند الى فاعل قديم بحيث لا يمتنع قدمه اصلا فلا يتم المقصود الذي هو اثبات حدوث
السكون هذا ويمكن ان يقال قوله وكل سكون فهو جائز الزوال اي هو ممكن الزوال بحيث لم يمتنع فيه امتناعا
اصلا وهذا الامكان هو المصحح لا الامكان الوقوعي على ما هو المشهور وقوله لان كل جسم فهو قابل للحركة
بالضرورة اي كل ما نشاهده من الاجسام من الكواكب فهو قابل للحركة بالفعل وهذا معلوم لنا بالضرورة
بطريق لان هذه لان ما نشاهده من الاجسام هي الكواكب والبحار والارض وما عليها من المواليد الثلثة
وكل واحد منها قابل للحركة بالفعل اما الكواكب والبحار فظاهر واما الارض وما عليها فكذلك فانا نرى في
اطراف الارض زلازل عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن اصلا اذا عرفت هذا ان ما ذكره المصنف قوله
والعالم بجميع اجزائه محدث معناه ان كل ما نشاهده من العالم فهو بجميع اجزائه محدث وهذا القدر يكفينا في اثبات
الصانع تعالى اذ يصح ان يقال مثلا هذا العالم المشاهد لا يخلو عن الحركة والسكون الذي هو جائز الزوال
بالفعل وكل واحد منهما حادث كما نرى فلا بد له من صانع واجب الوجود فتامل قوله لا دليل على انحصار
الاعيان والاستدلال بان المجرد يشارك الباري في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس كذلك
لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعينه عدمي كما هو مذهب
المتكلمين فلا يلزم التركيب [illegible] فقوله والاستدلال لا يعتد به اذ ليس بشي وقوله سيما السلبية اي لا
سيما العوارض السلبية فان الاشتراك فيها لا يستلزم التركيب يعني ان الاشتراك هيهنا في امر عرضي سلبي
وهو ان لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز والاشتراك في هذا الامر السلبي لا يوجب التركيب في ذاته
لان ما به الامتياز نفس ... الزوائد والاشتراك في الامور العرضية لا ينافي وجوب الوجود فلا اشكال اصلا وقوله فلا يلزم التركيب فيه

قوله والاستدلال عليه بان المجرد يشارك الباري تعالى تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولكن التالي بط والمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فانه لو شارك لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال كما سيجئ

بحث انه لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج الى ذكر التعين العدمي والباري تعالى منزه عن الاحتياج مطلقا
فلو امتاز بتعين عدمي يلزم احتياجه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان التعين هو ما به يمتنع الماهية عن وقوع
الشركة فيها وهو اما ان يكون وجوديا كما ذهب اليه الحكماء واما ان يكون عدميا كما ذهب اليه المتكلمون واياما كان
فكل هوية من تلك الماهية يحتاج الى تعين مخصوص متميز عن اغيارها لكن هذا ممتنعا في حقه تعالى قوله لان ادلة
وجود المجردات غير تامة كما انه اذ ليس كذلك من كان ممكنا واما من قال ما لا دليل عليه يجب نفيه والاجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم
بالبداهة لا بانه لا دليل عليه [illegible] فقوله ما لا دليل عليه يجب نفيه اعلم انه لا دليل عليه فلذلك ثبت بنقل ادلة وجود
المجردات وبيان فسادها مع عدم وجدان دليل سواها واما لا دليل عليه يجب نفيه فلانه لو لم يجب نفيه انتفت الضرورة
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة فانا اذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فيجوز ان يكون ذلك الجبال بحضرتنا
لانه من قبيل ما لا دليل على وجوده لكن القول بجواز ذلك سفسطة وقوله وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
اللازم الا يرى ان وجود العالم ملزوم لوجود الصانع تعالى لكن لو لم يوجد العالم اصلا لم يلزم من ذلك عدم الصانع
تعالى قطعا وقوله على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع لم لا يجوز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد وقوله وعندك
لا يفيد اي عدم الدليل عندك لا يدل على عدم ذلك الشي الذي لا دليل عليه عندك فان عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود وقوله معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه وذلك لانه ثبت في العلم بعدم الجبال الشاهقة
بحضرتنا على المقدمة القائلة بان ما لا دليل عليه يجب نفيه لزم ان يكون العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا
هذا خلف قوله حدوث الاعراض اي حدوث ساير الاعراض لحدوث بعض دليل وحدوث
الآخر مدلول هذا كلامه فقوله حدوثها لبعض دليل وهو حدوث الحركة والسكون وحدوث
الآخر مدلول وهو حدوث ساير الاعراض كالاشكال والمقادير والالوان والاضواء وغيرها
فان قيل فيما ذكره بحث لكنه ... قول الشارح انما الاعراض قوله واما الاعيان اذ يمكن ان غالب الاعيان لا تخلو عن الحوادث فهو حادث

الاتمام الدليل فلا حاجة الى قوله واما الاعراض تعلقنا لما ذكره اشارة الى ان الدليل الذي ذكره بقوله واما الاعيان الخ وحاصل هذا الدليل قصر هو ان بعض الاعراض حادث و
يعلم حدوثها اما بالمشاهدة واما بالدليل فلا بد له من صانع قديم والا يلزم التسلسل في الحوادث **قوله**
فلا يتصور تقدم المطلق يرد عليه ان المطلق لما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فاخذ من تلك الحيثية
حكم كونه يوجد في ضمن الجزئيات التي لا ابتداء لها فيه هذا ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق
بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي في
الاصول انه يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق هذا الكلام من الذي لا بداية له ما اخذ حكم
كل جزئي له بداية واما حكم الجزئيات فهو ان لا يكون لها بداية واما حكم كل جزئي فهو ان يكون له بداية
فالمطلق هنا يتصف بكل واحد من الحكمين المتقابلين معا بالاعتبارين المختلفين معا والا لا استحالة
في ذلك ومعنى قولهم اما الجزئيات لا بداية لها هو ان الزمان الماضي كان بحيث لا يخلو جزء من
تلك الجزئيات التي لا تتناهى واما ان يكون مجموعها موجودا بالفعل في زمان من الازمنة فذلك يجب بالاتفاق
بين المتكلمين والحكماء **قوله** لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي فان قيل ان
جميع ما وجد من نعيم الجنان الى الآن متناه بانه كلما يوجد فهو متناه لكن الكلام فيما دخل تحت الوجود فهو
متناه بالفعل واما جميع ما وجد من جزئيات الحركات فقد كان غير متناه بالفعل فكيف يرد النقض
بنعيم الجنان قلنا ما ذكرتم من الفرق بالتناهي بالفعل وعدم التناهي فرق صحيح لكن ذكر الفرق لا يدفع
النقض المذكور اذ المقصود هو ان مطلق نعيم الجنان كما يؤخذ حكم كل جزئي له نهاية باعتبار فناء
وانقطاع بقائه كذلك يؤخذ حكم الجزئيات التي لا نهاية لها باعتبار عدم انقطاعها اصلا في زمان
من الازمنة الآتية فيلزم ان يتصف المطلق بالحكمين المتنافيين معا فما هو جوابنا فهو الجواب
انه يجاب الخ ويمكن ان يحمل كلامه على ان مراده على هذا الاصول ليس بان لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي
فلا يتصور تقدم المطلق موجودا في ضمن كل جزئي من جزئيات المطلق الا يلزم الجزء الخ من التطبيق فعلا × والعرض لا يرد

لا يرد عليه كلامه اشكال اصلا فافهم **قوله** فيشغله الجسم خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا
فهو كما يشغله الجسم او الجوهر هذا الكلام لان الكلام في الاجسام بمعنى ان السؤال وقع هنا في الاجسام
حيث قال لزم عدم تناهي الاجسام وهو ما يشغله الجسم او الجوهر آه اي ولو لم يكن الكلام في الاجسام
فلا وجه لتخصيص الجسم بالذكر اذ الحيز عام يتناول ما يشغله الجسم او الجوهر الفرد وايضا انما خص الجسم بالذكر
اذ لا خلاف في وجوده بخلاف الجوهر فكان فيه خفاء **قوله** قال الشارح ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح
والاولى ان يقال ضرورة امتناع ترجح وجود الحادث على عدمه من غير مرجح لان هذا المذكور هو ما اختاره
اهل السنة في التنبيه على المقدمة القائلة بان كل محدث لا بد له من محدث وهذه المقدمة بديهية عندهم
وفيما ذكره ان الشارح سلوك الى طريق الامكان دون الحدوث في اثبات تلك المقدمة وهو ما اختاره اكثر
مشايخ المعتزلة وهم كانوا يدعون ان تلك المقدمة نظرية فيقولون كل محدث ممكن وكل ممكن لا بد له
من محدث **قوله** لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ان قلت الصفات وكذا المجموع الذات والصفة
مما يجوز وجوده ليس من جملة العالم قلت هذا الايضر لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المباين
لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصح ما ذكرنا الذي كالعالم
ومبدأ له وحمل الحدوث على الحدوث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح هذا الكلام فقوله وكلامنا في
الجائز المباين هذا اشارة الى جواب اخر اي كلامنا في الجائز الذي لم يكن مقارنا للذات ونحوه وما يأبه
فلا يرد السؤال بالجائز المقارن اذ الكلام في الجائز المباين **قوله** يرد ان يقال قد اجاب الشارح
عن هذا الاعتراض بقوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له لانا حكمنا مكنا في
المبدأ او هو جواهر فيلزم التسلسل في الامور الممكنة فيلزم التسلسل في الامور الحادثة ذكره المعترض السيد الشريف
في شرح المواقف على طريق المتكلمين وهو طريق الاستدلال بالحدوث حيث قال ان ما ذكر تطويل ورجوع
بالآخر الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به **قوله** وحمل الحدوث على الحدوث بالذات آه اشارة
الى الجواب السؤال مقدر وهو ان يقال ان الحدوث لو كان جائز الوجود لصح ان يكون محدثا لان ذلك العالم لما ادعاه هو الحدوث بالذات لا بكونه محتاجا بالحدوث

الى الغير وحاصل الجواب هو ان حمل الحدوث بالذات لا يساعده المقام اي كلام الشارح فان المراد ما
بالحدوث في كلامه هو الاعم من الحدوث وغيره فلهذا قال لو كان جائز الوجود مع ان جائز لا يكون محدثا
بالذات لاحتياجه الى مبدأ **قوله** ما يصلح علما اي علامة ودليلا على وجود مبدأ له والشيء لا يدل
على نفسه فلا يكون مبدأ له ومدلولا اذ لا يكون من العالم فيلزم التناقض هذا الكلام فقوله اولا
يكون من العالم يعني ان ذلك على تقدير كونه مبدأ للعالم لا يكون من العالم هذا اخلو فيما هذا التوجيه
يكون قوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما آه اشارة الى دليل آخر دال على عدم كونه جائز الوجود
وقد عرفت انه اشارة الى جواب سؤال مقدر اورده المحشي آنفا بقوله لكن يرد ان يقال الخ فتأمل
قوله وقريب منه اما يقال آه الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر هذا الكلام
فقوله والطريق الثاني اولى من الطريق الاول لان في الطريق الاول تطويلا ورجوعا بالآخر الى اعتبار طريقة
الثانية على ما نقلناه من شرح المواقف آنفا **قوله** غير افتقار الى ابطال التسلسل فانه دليل يستلزم بطلانه فما
فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال
التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلت هذا الكلام فقوله فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله
يعني ان التمسك باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله وان لم يكن ذكر التمسك افتقار الى ابطال
التسلسل فلا يرد ان يقال ان الحاصل ان دليل ابطال التسلسل ليس افتقارا اليه بل الافتقار اليه هو ان يؤخذ
بطلانه مقدمة للدليل الدال على وجود الصانع ولم يؤخذ ومع قوله فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى
بطلانه هو ان الافتقار الى احد ادلة التسلسل باعتبار التمسك بذكر الدليل فلذا جعل التمسك
عين الافتقار تسامحا فكانه عينه ومع هذا كان ذكر الدليل موصلا الى اثبات الصانع من غير
افتقار الى ان يجعل بطلان التسلسل مقدمة من مقدمات دليل اثبات الصانع ويمكن ان يقرر الدليل
المذكور في شرح تقرير لا يفتقر الى التمسك باحد ادلة ابطال التسلسل اصلا فيقال ان مبدأ الممكنات
بأسرها بحيث لا يخرج عنها ممكن اصلا لو كانت سلسلة غير متناهية لا بد وان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا من جملة الممكنات

الممكنات فلم يكن مبدأ الممكنات بأسرها اذ لو كانت مبدأ الممكنات بأسرها يلزم ان يكون مبدأ النفس خلف
فتعين ان يكون مبدأ الممكنات بأسرها هو الواجب وهو المطلوب فظهر ان هذا الدليل يتم من غير افتقار الى
ابطال التسلسل فتأمل والله الموفق **قوله** وبتركيز كره لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج
العلة عن السلسلة واما الانقطاع فيضم مقدمة اخرى وهي ان يقال ان ذكر الخارج لا بد ان يكون علة
للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرضناه خارجا
فظهر ان امر الافتقار راجع الى العلة ان يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال
مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة للبعض فينقطع التوقف
عنده فلا دور هذا الكلام فقوله والا يلزم كون الواجب معلولا الى آخره يعني ان ذلك البعض الذي
كان معلولا للخارج عن السلسلة لو لم يكن طرفا للسلسلة يلزم محالان احدهما كون الواجب ايضا
معلولا فان السلسلة المنتهية اليه ينقطع عنده بعد والثاني كون ما فرضناه خارجا غير خارج
لما فرضنا على السلسلة خارجة وقد لزم دخوله ههنا كما يرى ولقائل ان يقال لا نسلم لزوم المحالين
المذكورين بل اللازم هو محال آخر بناء على ما ذكر في شرح المواقف وذلك هو توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد بالشخص فان ذكر البعض هو واحد بالشخص قد فرض ان يكون معلولا للخارج
الذي هو الواجب تعالى كما عرفت وقد كان معلولا لما قبله من آحاد التسلسل اذ المفروض ان ذلك
البعض لم يكن طرفا للسلسلة بل كان وسطا لها فيكون معلولا لما قبلها كما كان معلولا للواجب تعالى
فيلزم التوارد قطعا هذا خلف **قوله** فظهر ان امر الافتقار الى العلة في اثبات الواجب ان الشارح بالغاء
بقوله فينقطع السلسلة تجاه الشارح ولا بعضها الى ههنا اعتراضا مشهورا وهو ان يقال لم لا يجوز
ان يكون ما قبل المعلول الاخير الغير المتناهي علة لمجموع السلسلة بمعنى ان العلة هي سلسلة الصغرى
التي هي ما قبل المعلول الاخير الغير المتناهية والمعلول هو السلسلة الكبرى المأخوذة مع اعتبار
المعلول الاخير فيكون المعلول ازيد من العلة بواحد فقط من المعلول النفس العلة بواحد فقط وهو المعلول الاخير فان قيل ما ذا علة

ما قبل المعلول الاخير فلنا علية ما قبل معلوله الاخير الذي هو الجزء الاخير منه فيكون علة ما قبل المعلول
الاخير انقص منه بواحد من السلسلة الكبرى انقص باثنين هما المعلول الاخير وما قبله في سلك علة ما قبل
المعلول الاخير وهلم جرا الى غير النهاية فيما هذا لو كان الجزء علة للسلسلة الغير المتناهية لم يلزم كون الشيء علة
لنفسه ولا لعلله بل كل سلسلة جعل علة لما هو ازيد منه بواحد فقط وهكذا الى غير النهاية فالتعويل في ابطال
التسلسل انما هو على برهان التطبيق **قوله** ومن مشهورات الادلة برهان التطبيق الى ان ابطال التسلسل
في جانب العلل فقط او التي لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة
وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا مترتبة بحسب ما فيها في الازمنة حدوثها وما ذكره بعض
الافاضل من انها قد يحدث جملة منها في زمان واحد من اقل او اكثر في آخر وقد يحدث احادها في ازمنة
مترتبة فلا تنطبق بمجرد ترتب اجزاء الزمان وجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق العدد بالعدد وهو غير
لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة وكونها متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي
الابدان الحادثة فيا لها من شرط حدوث النفس بهذا الكلام **فقوله** وهي لا تكون الا مجتمعة وانما كانت
مجتمعة لان العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة في زمان وجوده اذ لو لم يجب ذلك بل جاز ان المعلول
في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل وجدت قبله جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا
معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجود المعلول لوجود العلة فلا علية بينهما هذا خلف
قوله المفارقة المفارق هو الذي ليس بجسم ولا جسماني فلا يكون شارلا به بالكلية الطبيعية ثم ان
النفوس الناطقة لو كانت جسمانية يلزم ان يتحيز الامكنة التي كانت للعالم الجسماني لانها النفوس
الناطقة غير متناهية العدد عندهم فلا بد لها من امكنة غير متناهية والامكنة للعالم الجسماني متناهية
وليس وراء العالم امكنة عندهم مع ان الابعاد الغير المتناهية محال ايضا واذا كانت النفوس الناطقة
مفارقة فلا يستحيل الى عدم تناهيها عندهم اولا يجب **قوله** وفي كل جملة منها **قوله** متناهية
قال بعض الافاضل ويمكن اجراء برهان التطبيق في النفوس الناطقة وان لم يعتبر بها الحال من جهة اخرى فانا نفرض جميع النفوس الناطقة جملة بدون زيد ...

زيد مثلا والاخرى مع نفس زيد ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل شخص واحد من الجملة الناقصة
كانت الجملة الناقصة مساوية للجملة الزائدة في عدد الاشخاص وهذا خلف فتدبر فان تطبيق
يقبله العقل السليم من السجيع العليم **قوله** فيما دخل تحت الوجود اي في الجملة ولو متعاقبة فيجري
في مثل الحركات الفلكية بهذا الكلام لا يخفى عليك ان برهان التطبيق لا يجري في الحركات الفلكية على اصل الحكماء
فان الحركة بمعنى التوسط عندهم هي الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهي شخص واحد لا تعدد فيها اصلا
ولا يجري في الحركة بمعنى التوسط برهان التطبيق واما الحركة بمعنى القطع فهي امر موهوم لا وجود لها في نفس
الامر ولم يدخل تحت الوجود اصلا فلا يجري فيها ايضا برهان التطبيق قطعا واما على اصل المتكلمين
فالتطبيق جار في الحركات الفلكية فانها اكوان متعاقبة في الوجود في الازمنة قلنا ان نفرض جملتين
احديهما هي جميع الاكوان المترتبة من هذا اليوم الى غير النهاية والاخرى من امس الى غير النهاية ثم نطبق
الجملتين فان كان بازاء كل واحد من الجملة الاولى كون واحد من الجملة الثانية كانت الجملة الثانية
التي هي الناقصة مساوية للجملة الاولى التي هي الزائدة في عدد الاكوان هذا خلف واما جا في هذا البرهان
فيعلم مما ذكر في الشرح وهو قوله وان لم يكن فقد وجد في الاولى الى قوله يكون متناهيا بالضرورة **قوله**
فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا
فينقطع في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا اخر ايضا لان كل ما يدخل تحت الوجود ولو متعاقبا
متعاقبا لا الى حد لا نهاية يكون متناهيا واي تطبيق نعم الجنان هذا الكن مشكل بالنسبة العلم الله تعالى
الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى مفصلة ونسبة الانطباق بين
الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل بهذا الكلام فقوله مشكل بالنسبة الى علم الله تعالى واما الجواب عن هذا
الاشكال ان علمه تعالى واحد والكثرة في متعلقاته وهي امور اعتبارية لا وجود لها في نفس الامر التسلسل في
الامور الاعتبارية غير ممتنع على ما هو المشهور فقد فرع بان تعلقات علمه تعالى وان لم تكن داخلة
تحت الوجود لكنها كانت داخلة تحت نفس الامر فيجري فيها برهان التطبيق فيظهر فيها امتناع التسلسل كما يجري برهان

التطبيق فيما دخل تحت الوجود فيظهر فيه امتناع التسلسل هذا ويمكن ان يمنع كون تعلقات العلمية غير
متناهية فيقال لم لا يجوز ان يكون لعلمه تعالى بالمعلومات الغير المتناهية تعلق واحد فقط او كانت له
تعلقات متناهية فقط في ايراد الاشكال اصلا **قوله** فان الاول اكثر من الثانية لان القدرة خاصة بالممكنات
والعلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا بهذا الكلام وهي مبنية على ما هو المشهور عند المتكلمين من المجيد وكانت
متمايزة في النفس فلهذا قالوا ان الثانية اكثر من مقدوراته **قوله** وذكر لان معلومات تناهي الاعداد
وتوضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو وجد ما ليس بموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات
الاعداد لا تتناهيها واما ما يقال لها انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا يزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت
باسرها لكانت غير متناهية بهذا الكلام فقوله فرع الوجود وهذا ممنوع فان اهل السنة قد صرحوا بان
القابلية لو لم يكن لازمة لذاته تعالى بل كانت عارضة له لاحتاجت الى قابلية اخرى فيلزم التسلسل في
القابليات الغير المتناهية هذا خلف وكذلك ان القابلية ليست من الامور الموجودة بل من الامور الاعتبارية
فلم يكن التناهي وعدمه فرع الوجود فتأمل **وقوله** لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية بمعنى ان مراتب
الاعداد والمعلومات والمقدورات لو وجدت باسرها بالفعل لكانت غير متناهية بالفعل لكنها لم توجد باسرها
بالفعل ولا يلزم اجراء برهان التطبيق بل كلما وجد منها بالفعل فهو لا يكون الا متناهيا بالعدد اي
كان في نفسه الجنان **قوله** يعني ان صانع العالم اه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي
وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم
مع دفعه في قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل بهذا الكلام فقوله اشارة الى دفع توهم الاستدراك حاصل
في الصفات الالهية له تعالى فانه لما ذكر ان المحدث للعالم هو الله تعالى ظهر انه واحد قديم حي قادر سميع
عليم الى غير ذلك من الصفات الكمالية له تعالى فلا حاجة الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر هذا الاسم العلي
له تعالى لان هذه الصفات كانت مشمولة في ضمن هذا الاسم العلي والجواب ان مراده هذه الصفات
صفات ... [illegible]

علم الكلام **وقوله** وهذا التوهم لا يخفى عليك ان ايراد امثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة
لا ينبغي لاهل العلم فالاولى ان يقال في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلي فظهر انه احد
لا شريك له في وجوب الوجود لان جميع صفاته كانت مذكورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الاحد مستدركا
ويقال في الجواب ان امثال ذلك كان من قبيل التصريح بما علم ضمنا ولعل وجهه في الكلام الجديد هو تقرير التوحيد
في نفس عبدتهم ورد المشركين في شركهم **قوله** لو امكن اثنان اي صانعان قادران على الكمال لا يرد
احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه **فقوله** في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق
مفهوم الواجب الوجود الا على ذات واحدة بحيث تكمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة
التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا الواجب يوجب
في صفاته والفرق بين ايجاب الصفات وايجاب غيرها مشكل وههنا بحث اذ الاول النقض بانه لو فرض تعلق
ارادته تعالى باعدام ذاته او بسلب ما او جبه من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا
يحصل احدهما فيلزم عجز الآخر او تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف **الحل** وهو عدم القدرة
بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة وكالتمسك ان ارادة
احد الالهين وجود زيد مثلا ويستحيل عدمه والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة
النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين ممكن الفرض بهذا الكلام **فقوله** بخلافه وهو ان
يكون الواجب الآخر موجبا بالذات ويكون بحيث ليس من شأنه الايجاد ولا ايجابا ولا اختيارا وهذا
هو المراد بالتعطل ههنا **قوله** محل تأمل وجه التأمل هو ان معنى الواجب الآخر معنى الاكثر اصحابنا القادر والدليل
الدال على نفي تعدد الخاص لا يدل على نفي تعدد العام **فقوله** فلا يكون الموجب واجبا وكذا لا يكون المتعطل
واجبا اذ المتعطل يكون كالجمادات التي لا اثر لها اصلا فيكون انقص من الحيوانات التي لها افعال
اختيارية وكذا الموجب يكون كالجماد بالنسبة الى الموجب مثل النار في الاحراق الخطب وطبيعة الرقبة
الجزء وتخفيف النبات وكذا ذكر ان كونه موجبا بالنسبة الى جميع ... المخلوقات ... [illegible]

علمه بجميع المخلوقات على التفصيل وقصده جزئيا فجزئيا والايجاب لا يدل على علم الموجب اصلا فضلا
عن علمه تفصيلا وقوله لكن يرد على آله اي يرد الاعتراض عن القول بكون الايجاب نقصانا بانا لو اثبت
تعالى موجب في صفاته فيلزم ان يكون ناقصا لان الايجاب نقصان كما عرفت ثم انهم لو فرق بينما بين ايجاب
الصفات وايجاب جزء اشكل هذا ما ذكره السيد الشريف حيث قال ودعوى ان ايجاب الصفات كمال
وايجاب غيرها [illegible] جدا وكذا نقول وبالله التوفيق ان الاصحاب انما قالوا بايجاب الله تعالى في صفاته لانها
كمالات له تعالى وكل ما يكون كمالا له تعالى ينبغي ان يكون مقتضى ذاته تعالى بعينه لكن الاشياء غير
احتياج الغير وجعلها كمالا له المتباعد عن شائبة النقصان وانما قالوا بالاختيار في ايجاد ما سوى الله
لان العالم ليس كمالا لذاته حتى يكون وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته تعالى على السواء فلا يلزم من وجوده
كماله تعالى ولا من عدمه نقصان اصلا فينبغي ان يكون مختارا في ايجاد العالم لا موجبا وانما يلزم ان يكون
كالجمادات الموجبة لافعاله الايجابية وهذا الحق في شأنه تعالى كما عرفت آنفا وقوله الاول النقض غير متوجه
ههنا فان اصل الدليل كان مبنيا على تعلق الارادتين وهذا كان مبنيا على تعلق الارادة والايجاب
ولكن ان ارادة الباري تعالى لا يمكن ان يعارض ايجابه اصلا بل الايجاب متعين لازم للذات لا يمكن
انفكاكه عنه فلا وجه لايراد النقض بامثال ذلك فالاجود ان يقال مثلا لو فرض تعلق ارادة بسلب
او وجب ذاته من وجوده فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او يلزم اجتماع النقيضين
ومع ذلك يلزم سلب وجوده عن ذاته ذلك علوا كبيرا او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن
علته التامة ويقرب منه ان يقال لو فرض تعلق ارادته تعالى ببقاء الجسم ممتدا في الجهات الثلاثة وتعلق ارادته
ايضا بافناء ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المرادان معا فيلزم خلو الجسم عن الحيز ممتدا في الجهات
الثلاثة ولا يحصل احدهما فيلزم العجز وقس على هذا نظائره وهي كثيرة وقوله انا نفرض التعلقين معا
لا حاجة الى ان نفرض حدوث التعلقين معا في اصل الدليل بل يكفي اجتماعهما في زمان واحد فانه جاز ان
نفرض التمانع بينهما بان يريد احدهما حركة زيد في يوم وسكونه الارادة الاخرى [illegible]

مثل الوضع المذكور ممكن في صورة النقض ايضا بان يكون اقتضاء الذات ازليا باقيا الى زمان تعلق
الارادة باعدامه او وجبه ذاته من صفاته فرض تعلق ارادته بعدامه او وجبه ذاته من صفاته الاخر
الدليل في النقض الذي اورده على ان تعلق الارادة الكاملة جاز ان يكون ازليا على ما ذكره الآخر
ثم جاز ان يفرض تقتضي الذات والارادة معا في الازل فيبطل قوله وهو لا يمكن في صورة النقض
اذ يمكن لنا ان نفرض تعلقين معا في صورة بناء على جواز ازلية التعلقين قوله اذ يكون كل
من التعلقين بالممكن الصرف لم يثبت في هذا الجواب فائدة بكون ازيد مما ذكره الشارح بقوله لان
كلا منهما في نفسه امر ممكن فلا اولى ان يقال في جواب المنع الذي يعترضه باطلاق عدم قدرة احد
الالهين في صورة التمانع كما يكون الآخر اقوى منه وكونه اضعف من الآخر وذلك لان كل
واحد من الضدين امر ممكن في نفسه ولكن ان كون احدهما اضعف من الآخر هو العجز المنافي
للالوهية او لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع بين تعلقهما بل التدافع بين المرادين ولم
يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا
الممانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه هذا كلامه فقوله اي لا تدافع بين
تعلقها هذا التفسير اشارة الى ان في كلام الشارح تسامحا بوجهين احدهما ذكر الخاص واراد العام
اذ المراد بالتضاد التدافع والثاني تقدير المضاف الذي هو لفظ التعلقين وهو الملحق فالارادتين
واي قدر المضاف ههنا لان الدليل مبني على تعلق الارادتين لا على نفس الارادتين وقوله فلا حاجة
الى نفيه اي لا فائدة في نفي التضاد بوجود الضدين في محلين لا يمتنع تضاد الارادتين
عينا محضا وقوله فلا كفاية في نفيه لان التضاد نوع الخاص ونفي الخاص في نفي العام ولكن ان نفي الخاص
لا يستلزم نفي العام فلا يغني نفي التضاد عن نفي التنافي مطلقا مع ان المطلوب ههنا هو نفي التنافي
مطلقا قال الشارح فيلزم عجز احدهما هذا عام بينا ولن عجزهما معا وعجز احدهما دون الآخر قوله
امارة الحدوث والامكان اي دليلهما اذ يلزم الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان قلت علم حصول المرادان كان عجزا يلزم

الاخرى اذ يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل
الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في
السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية
اذ التواتر باطلاق في ظاهرها اما بسبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كونهما
صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة
بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا
لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شيء منها كما مر
فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يكون شيء من الكتب وهو لا يمكن التمانع المستلزم للمحال هذا الكلام فقوله
لان وجوده ما يستلزم ووقوع ذلك التقدير فلنا امكان وقوع ذلك التقدير يكفي لنا ههنا فحاصل الكلام في شرح المقاصد
هو انه تعالى لو تعدد الآلهة لم يكن وجود السماء والارض اذ حينئذ يمكن لكل واحد من الآلهين ان يقصد ايجاد
السماء والارض بسبيل الاستقلال بحيث لا يكون للآلهة الآخر مدخل في ايجاد السماء والارض واذا كان ذلك
القصد ممكنا لكل واحد منهما فلنفرض وقوع ذلك القصد من كل واحد منهما معا فاما ان تكون السماء والارض
لمجموع القدرتين او بكل واحد منهما او باحدهما والكل باطل الآخر الدليل فعلى هذا التقدير يتم برهان
التوحيد سالما عن المنع الوارد على الاول وانما التزم قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ قال الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني ان فعل العبد لمجموع القدرتين قدرة الحق وقدرة العبد وهذا لا ينافي ان يكون قدرة الحق
كاملة مستقلة في نفسها وقوله بان يريد احدهما الوجود والآخر هذا غير معقول في الصانع القادر فتأمل وقوله
اذ ليس المراد التمكن فيهما اي ليس المراد لو تمكن فيهما آلهة اذ الاله منزه عن التمكن فيكون المراد لو كان المؤثر فيهما
آلهة وقوله التمكن وقوله علم بعدم كون احدهما صانعا عدم كون احدهما صانعا مبني على امكان التمانع على
ما عرفت وقوله كلا هذا على تقدير ان لا يكون كل واحد منهما صانعا فلم يوجد شيء من هذا المحسوس وقوله او بعضا
هذا على تقدير ان لا يكون احدهما صانعا فقط فلم يوجد بعض هذا المحسوس لانعدام علته وذلك البعض وقوله ويمكن ان يوجه الملازمة

اذ يقول المعتزلة بعجزه تعالى لقولهم بان طاقة الفاسق مراد ولا يحصل قلت العجز تخلف
المراد المنسوب القطعية فلا عجز في التخلف عنها مثلا ان يقول العبد كي اريد منك كذا ولا اجبرك
فقوله اي دليل اقناعي ان المراد بالاقناع المذكورة هو المفيد للدليل دون المعنى المشهور له وهو
الدليل يفيد الظن لان برهان التوحيد هو ما يفيد اليقين ثم ان كون العجز دليل الامكان يقيني وكونه
دليل الحدوث غير يقيني اذ يجوز ان يكون العاجز ممكنا قديما بسبب علة موجبة قديمة فلذا ذكر ان
الامكان بعد ذكر الحدوث فقال وهو امارة الحدوث والامكان حتى يظهر كون الدليل يقينا وقوله
بالتخلف ههنا اي غير منسوب الى الغير وقوله ولا اجبرك من الاجبار بمعنى الاكراه قال الشارح يجوز
ان يتفقا فرد فقوله لا يمكن بينهما تمانع لان جواز اتفاقهما لا ينافي امكان التمانع بينهما وقوله
او يكون الممانعة غير ممكنة فرد فقوله لان كلا منهما في نفسه ممكن وقوله امكان التمانع لا يستلزم الاعدام
تعدد الصانع فاذكره السائل من قوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما
صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم المصنوع لم يخرج
فلم يوجد مصنوع اصلا قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب
مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فيمنع فرد على انه لا يمكن ان لا يبنى على الظاهر فيقصد
ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان اريد
بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الآلهة لم تتكون السماء والارض لان تكونها اما
بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة واما
الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد
او التقدير التمانع الفرضي غير منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما
على الاطلاق فيمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي في تعلقها بحسب الارادة على وجه
يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند المعتزلة وكذا يمكن اختيار الثالثة بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخرى

قوله

هذا تقرير آخر لبرهان التوحيد بحيث يندفع عنه ما اورده الشارح منه وهو انه يستلزم انتفاء المصنوع اقول ان اريد بالامكان في هذا التقرير هو حاصل ما ذكره الشارح في شرح المقاصد كما عرفت آنفا قوله ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان او لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لم يتم الامر لكنه بعيد من كلام فقوله لم يتم الامر اى لم يتم هذا الدليل المشار اليه بالآية الكريمة وذلك لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا ونقل عنه انه قال في تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع بالاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما او ما يجده لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده . انتهى كلامه فقوله لامتناع ان يوجد بهما متعلق بقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع هذا ويمكن ان يقرر الدليل المذكور بقوله لا يقال هكذا لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فلم يمكن ان يوجد مصنوع اصلا ~~فلم يوجد مصنوع اصلا لم يوجد مصنوع~~ اما بطلان اللازم وهو عدم وجود المصنوع فظاهر لمشاهدة المصنوعات واما بيان الملازمة فقد كان معلوما مما سبق فلا حاجة الى الاعادة فعلى هذا التقرير يندفع المنع الذي اورده الشارح بقوله لانا نقول آه قوله فلا يفيد الا الدلالة آه فيلزم ان يكون كلا الانتفائين في الماضيين مقررين لكن يعلل الثاني بالاول لكنه الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول في جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني هذا كلامه قوله فيلزم ان يكون كلا الانتفائين آه اى فيلزم ان يكون المفهوم من الآية الكريمة ان انتفاء تعدد الآلهة فيما مضى معلوم السامع وان انتفاء الفساد فيما مضى معلوم له ايضا وان المقصود هو تعليل الانتفاء الثاني بالاول كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان عدم المجيء في هذا المثال وعدم الاكرام الماضيين كانا معلومين للسامع وغرض المتكلم هو تعليل عدم الاكرام بعدم المجيء وقوله والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول آه اى والحال ان المقصود من الاستدلال ههنا هو بيان تحقق عدم تعدد الصانع في جميع الازمنة بدليل تحقق عدم الفساد لكن المفهوم من الآية الكريمة غير هذا المقصود كما عرفت آنفا فلا يصح ان يقال ان الآية الكريمة اشارة الى برهان التمانع قوله بين زمان ولا يقتضي تعيين زمان ولا يستلزم الالازم اه كلام فيكون المقصود ايضا ان لا يمكن اكثر من آلهة وذكر الآلهة في الزمان

تبعا

الزمان الماضي فلو تعدد الآلهة في الزمان الماضي لفسد تا في الزمان الماضي لكنهما لم يفسدا في الزمان الماضي فلم تتعدد الآلهة في الزمان الماضي ولا يتعدد ايضا في الزمان المستقبل والا لجاز ان يحدث في الزمان المستقبل آه لكن اللازم باطل لان الحادث لا يكون الها قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي كما في التسوية بين الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم يتبين لكل منهما مفهوما مخالفا هذه كلامه فقوله قدماء المتكلمين يريدون آه يعني انه وقع في كلام بعضهم مستقيم اذ ليس مراد البعض من الترادف ما هو المشهور وهو الاتحاد في المفهوم بل اراد به ما هو الاعم من ذلك فيتناول التساوي في الصدق وان لم يكن هناك اتحاد في المفهوم اصلا واشتهر بان مراد الشارح هو ان هذا البعض لما راى ان الواجب والقديم متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر فهم هذا البعض انهما مترادفان بمعنى انهما متحدان في المفهوم كالليث والاسد مثلا فرد الشارح القول بالترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم سواء اطلق الترادف على معنى آخر او لم تطلق لا يقال ليس في الدنيا احد يقولون بالترادف بين الواجب والقديم بمعنى الاتحاد في المفهوم لانا نقول لعل الشارح وجد ذلك الاحد وعدم وجدانكم لا يدل على عدم الوجود في نفس الامر قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد عليه ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوف فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تاويله بهذا كلامه وذكر التاويل هو ان يقال ان واجب الوجود لذاته اى لذات الواجب هو الله تعالى وصفاته وهذا ينافي ان يكون صفاته في انفسها ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب واعلم ان حاصل كلام الشارح ههنا هو ان يقال ان التمسك في عدم الترادف بين الواجب والقديم وانما الكلام في التساوي بينهما بحسب الصدق فذهب بعضهم الى ان القديم اعم من الواجب لصدق القديم على بعض الممكنات وهي صفات الواجب تعالى وذهب بعض آخر كالامام حميد الدين الى انهما متساويان حتى قالوا ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته وان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته قوله اذ لا نعني بالحدوث الا ما يتعلق وجوده اه هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست

هذا اليس بجيد لان القدماء لما كان العقل عندهم ... نعم مهيج هيوانة مخالف لقولهم كل ممكن حادث ... فتأمل

كونكم لم يبطل حكمهم بوجوب الصفات هذا كلامه فقوله كلامنا في القديم بالذات آه يعني انهم ان قالوا اردنا بالقديم ما هو قديم بالذات والصفة ليست مما هو قديم بالذات توجه عليهم ان يقال لم يصح حكمهم بان الصفات واجبة لذاتها لانها لا تكون قديما بالذات لا تكون واجبا بالذات هذا ويمكن ان توجه مرادهم في السند لا انهم بان يقال ان القديم لا يكون واجبا لذات الواجب لكان محتاجا الى مختص مباين عليه اى مفارق عنه فيكون محدثا اذ لا نعني الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر مباين له فعلى هذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة فان وجودها لا يتعلق بايجاد شيء آخر مباين لها اى انما يتعلق وجودها بايجاد موصوفها التي لا تغاير ذلك عنه قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة واما الاعراض فبقاؤها جزئي لا تنفك عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان اراد بكونه نفسه عدم الزيادة بحسب الوجود والخارجي على ما يجيء في التكوين ان شاء الله فلم لا يجوز ان النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها هذا كلامه فقوله يرد ان البقاء مضاف الى الصفة آه هذا الايراد غير وارد فان المحققين قالوا ان وجود الواجب عينه مع ان الوجود مضاف الى الواجب والحق ان جواز الاضافة بناء على التغاير في المفهوم ما في العينية بحسب الذات بخلاف التكوين ولكون على تقدير كونه صفة اعتبارية فان الصفات الاعتبارية ليست عين موصوفها لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات ثم الاعراض الحادثة لو كانت باقية لا يتصور ان يكون بقاؤها عينها لانفكاك بقائها عنها وقت حدوثها بخلاف صفات القديم اذ هو لا ينفك عنها اصلا على ان الايراد المذكور وقع كلاما على السند فلا يتم ههنا اذ للمانع ان يقول كل صفة قديمة او حادثة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فلا يرد عليه شيء اذ لا مذهب للمانع على ما هو المشهور قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كله هذا اشارة الى ما ذكره من قوله وان الكلام في التساوي بحسب الصدق الى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة اما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فمردود لقوله وفي كلام بعض المتاخرين تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته اما قوله والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث آه فمردود لقولهم فان بعضهم على ان القديم اعم فههنا تقديره نشر وكذا النشر على ترتيب اللف قوله لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع ان تصور الواجب بعنوان محدث

محدث لجميع كما مر آه على النمط البديع والنظام المحكم الجميل الحكيم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدث بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم والاختيار لان ذلك من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب لانه لا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على احداث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم في براهين الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم حي كما قال الشارح بعد السميع والبصير لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما فتامل هذا كلامه قوله يعني ان تصور الواجب آه حاصله ان ههنا قياسا مؤلفا على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب هو المحدث لجميع كما مر على النمط البديع والنظام المحكم وكل من كان كذلك فهو الحي القادر السميع العليم البصير الشائي المريد واما بيان الصغرى فقد علم مما سبق من قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الى آخر برهان التوحيد او يعلم من ذلك كليا ان الواجب تعالى هو المحدث للعالم بجميع اجزائه وانه لا شريك له في نصب النظام المحكم و اما الكبرى فهو بديهية اذ يكفي في التصديق بها ملاحظة عنوان موضوعها من اعتبار ذكر المذكورة في التصريح بالملازمة وذلك لان من الظاهر البين ان الواجب تعالى المحدث لجميع كما مر على هذا النمط البديع والنظام المحكم لا يكون الا حيا عليما سميعا بصيرا شائيا مريدا وقوله لان ذلك من جملة العالم متعلق بقوله فلا يرد وحاصله ان الشارح الى الوسط المختار وقوله لا يخفى انه انما يتم الى قوله ان نفي الوسط القديم المختار لم يقع الاقتصار على احداث ما ثبت وجوده من الممكنات اذ لو وقع الاقتصار على ذلك احتمل ان يكون في الممكنات وسط قديم مختار ويكون الواجب تعالى موجبا لذلك الوسط ولا يكون مختارا اصلا هذا وفي التوحيد كان مبنيا على كونه تعالى صانعا قادرا وان ايجابه للممكنات يكون بمنزلة ايجاد الافعال فيكون نقضا لتقريره السابق فتذكر فقوله والا فيمكن ان يستدل آه يعني ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم ان لم يكن له مدخل في بداهة الحكم الكلي في الكبرى لزم ان يكون ذلك الاعتبار مستدركا ههنا اذ يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه تعالى قادرا مختارا ثم يستدل بكونه قادرا مختارا على كونه حيا عالما سميعا بصيرا الا لما جاء المذكر

النمط البديع والنظام المحكم ولنا قلنا يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه فاعلا مختارا اذ لو كان موجبا
يلزم ان يكون العالم قديما لان اثر الموجب القديم يكون قديما والذي كان مسبوقا بالقصد والاختيار يكون
حادثا فاعلم فاما هو المشهور ردا فقوله يكفي في دلالة الاحداث على وجه الاتقان اه لا يخفى عليك ان الحوادث قد
تترتب على وجود المسموعات والمبصرات كما اذا ورد صاعقة شديدة فمات من شدة صوتها انسان
وكما اذا طلعت صورة حسنة فحصلت شهوة في قلب رجل او ظهرت قبيحة فحدث نفرة في قلب رجل ولا يمكن ان
موت الانسان وشهوة الرجل ونفرته كانت مترتبة على تلك الامور المسموعة او المبصرة وانها كانت
مخلوقة له تعالى واقعة في النمط البديع والنظام المحكم فمن قال انه تعالى لا يدرك تلك الامور المسموعة او المبصرة
مع انه تعالى يعلم ما يترتب عليها من الموت والشهوة والنفرة كان مخالفا لاهل السنة والجماعة في قولهم انه تعالى
يعلم جميع الجزئيات والكليات لا يقال المقصود ههنا هو اثبات كون السمع والبصر صفة زائدة كما هو متبادر
لصفة العلم ولا شك ان احداث العالم على وجه الاتقان لا يدل على ذلك المقصود لانا نقول بل المقصود ههنا
هو اثبات المشتق له تعالى فيكفي اثبات مفهوم السميع والبصير له تعالى بمعنى ادراك المسموعات والمبصرات
ولا شك ان احداث العالم على وجه الاتقان يدل على هذا المقصود كما عرفت واما كون السمع والبصر صفتان
زائدتان مغايرتان لصفة العلم فيجيء الكلام فيه في اثبات الصفات الوجودية ان شاء الله تعالى قال الشارح ولان
اضدادها نقائص آه يعني انه تعالى لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجهل
والصمم والعمى والتعطل وكلها نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها فوجب اتصافه بهذه الاوصاف واعترض عليه هذا
بانه يتوقف على مقدمتين لا حجة لهما احديهما ان الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطل اضداد لهذه الاوصاف
وهو ممنوع بل هي عدم ملكة لها فلا يلزم من خلوه عن هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك الاعدام لجواز انتفاء القابلية
بالكلية والثانية ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو ممنوع ايضا فان الهواء مثلا خال عن الالوان المتضادة كلها وقوله
وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها وهي كالسمع والبصر وقوله كالتوحيد اي كما ان التوحيد لا يتوقف
ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد والحق انه يتوقف الشرع على الكلام ثم قوله وكونه ذكر دليلي وهو كالطبيعة والقدرة والعلم والارادة فقد

وقوله والارادة

فهذه صفات يتوقف عليها الشرع واما شمول قدرته تعالى وشمول علمه وكونهما صفتين زائدتين فلا يتوقف
عليه الشرع قوله وهو امر يرجع الى ان بقاء الشيء معنى زائد على الوجود وعلى ان هذا الزائد موجود في نفسه حتى يكون عرضا
وهو ممنوع ايضا هذا كلامه ولا يخفى عليك ان بقاء الشيء معنى زائد في العقل على الوجود سواء كان البقاء بمعنى استمرار
الوجود او بمعنى آخر فالحق ان مراد الشارح ههنا هو منع كون البقاء معنى زائدا في الخارج وانه موجود في نفسه
لا منع كونه زائدا في العقل اذ لا معنى لمنع كونه زائدا في العقل فان ذكر المولى الخيالي من قوله وعلى ان هذا الزائد
موجود في نفسه كما ينبغي فان الشارح يقصد منع كون هذا الزائد موجودا في نفسه لكن الشارح
قد قصد ذلك كما عرفت قال الشارح ومعنى قولنا وجد ولم يبق آه هذا جواب عن حجة من زعم ان البقاء زائد على الوجود
اذ لو كان نفس الوجود لم يصح اثباته مع نفيه فانه تناقض وحاصل الجواب ان المنفي نسبة الوجود الى الزمان الثاني
لا نفسه من حيث هو فلا يلزم التناقض ومع ذلك لا يلزم زيادته في الخارج فتأمل قوله كما في اوصاف الباري
تعالى يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري تعالى وقد وقع في بيان التفسير لقيام العرض
بالمطلق القيام واوصافه تعالى ليست باعراض ولذا اطلقوا ابقاءها وعدم بقاء الاعراض هذا كلامه فقوله
غير مطرد اي غير جامع لعدم صدقه على صفاته تعالى وقوله وقد وقع بيان التفسير لقيام العرض آه فيه
بحث فان كلام علماء السنة هو غير مقبول اذ للمانع ان يقول ان معنى قيام العرض ايضا هو اختصاصه بالناعت
بالمنعوت فلا يجوز قيام العرض بالعرض بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت مع قيام احدهما بالآخر بمعنى التأكيد
جاز ان يكون كلامهم مبنيا على التحيز للجسم ولكن ههنا بصدد المنع لا بد لنفي ذلك من دليل فجاز ان يكون الاعراض
متصفة بصفة البقاء قوله وانتفاء الاجسام في كل آن آه هذا رد اجمالي للدليل وحاصله ان ما ذكروه استدلال
في مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من
عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري ايضا هذا كلامه فقوله هذا رد اجمالي اي هذا نقض اجمالي حاصله ان
دليلكم ملزوم للمحال لانه ملزوم لابطال ما هو ضروري معلوم بالمشاهدة فيكون دليلكم باطلا هذا ولكن
انا نجعله ابطالا للمقدمة القائلة بان الاعراض يمتنع بقاؤها وحاصله ان قولكم بامتناع بقاء الاعراض باطل لان

ان القول بامتناع بقاء الاجسام باطل والدليل على ذلك هو مشاهدة البقاء قال الآن وبهذا تبين اي
وبما ذكرنا من ان الحركة الواحدة يكون سريعة بالقياس الى حركة وتكون بطيئة بالقياس الى حركة اخرى تبين
ان الحركة السريعة والحركة البطيئة ليستا نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة وانما تختلفان
بالاضافة والعوارض وقوله وذلك لان الحدوث عبارة عن الامكان قوله واراد ان الماهية الممكنة
فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم هذا كلامه فقوله فيلزم
ان يكون ممكنا اقول ان كونه ممكنا لم يصرح في كلامهم لكنه لازم لمذهبهم وهو قولهم الجوهر ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما يكون وجوده غير ذاته فان قولهم اذا وجدت معناه اذا اتصفت
بوجودها الخارجي فيفهم من عبارتهم ان وجودها وصف زائد لها فيكون هي ممكنة اذ لو كانت واجبة لكان وجودها
عينها لا زائدا عليها قال الشارح واما اذا اريد بها القائم بذاته قال بعض الكرامية انه تعالى جسم اي موجود
وقال بعضهم انه تعالى جسم اي قائم بذاته ولا نزاع معهم الا في اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهذا مبني على توقف
على اذن الشرع وعندهم لا يتوقف على اذن الشرع وقوله وذهاب المجسمة بالجعل على انباء الفهم قوله
وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومين كما سيأتي فلا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه وقد يكون كيف وقد يكون احد
المترادفين منفصلا مشكلا في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزم منه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق
اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع انه مرادف الشافي وليس كذلك لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي
من يعيد الشفاء هذا كلامه فقوله للقطع بان الاذن بالشيء اذن بمرادفه اذ يصح اطلاق العالم عليه تعالى لورود
اذن الشرع بذلك ولا يصح اطلاق العارف عليه تعالى مع ان المعرفة مرادف للعلم وذلك لعدم ورود الاذن
الشرعي بالاطلاق ولكونه موهما للنقصان لان المعرفة قد يجيء بمعنى الادراك المسبوق بالجهل وهذا
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قوله وقد يكون ان الضمير راجع الى المرادف ولازمه وقوله عدم جواز اطلاق
اللازم والحق انه يجوز شرعا اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء او الاستقباح واما
اذا قصد الاستهزاء او الاستقباح فذلك كفر اجماعا لكنه لا للاستقباح [illegible] واما عدم الاطلاق فنوع ادب بين اهل الشرع

الشرح قوله وبانتفاء الانحلال اليها منقسم ومنحل كما يعتبر في التجزي كون ما اليه الانحلال اجزاء التركيب
بخلاف التبعض هذا كلامه فقوله يعتبر في التجزي هو ان العرض يمكن ان يقال يعتبر في الانحلال كون ما اليه الانحلال
اجزاء التركيب بخلاف التجزي والتبعض وذلك لان انحلال الشيء هو عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزائه
الاصلية وان التجزي والتبعض عبارتان عن الانقسام مطلقا قوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس
هو ما صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي تعني عنه تعالى نعم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة
او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر في المائية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم
يعدون البشر جنسا فلا يلزم التركيب هذا كلامه فقوله مثل السؤال عن الحقيقة وهو ان يقال
ما الانسان اي هو اي حقيقة من الحقائق وقوله او الوصف وهو ان يقال ما زيد اي على اي وصف من الاوصاف
وقوله هو الجنس اللغوي لا نزاع في ان معنى الجنس اللغوي اعم باعتبار الصدق من معنى الجنس المنطقي لصدقه على النوع
الطبيعي كالانسان مثلا بخلاف الجنس المنطقي لكنا نقول ان الجنس اللغوي لا يجتمع بدون الجنس المنطقي
والنوع الطبيعي اذ لو تحقق بدونهما في حقيقة كانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لسائر الحقائق بالكلية
فلا يكون بينها وبين غيرها مجانسة لغوية ايضا فظهر انه لو اتصف بالمجانسة بأي معنى كان يلزم التركيب
عقليا كان التركيب او خارجيا تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما مشاركة الحقيقتين في الوجود المطلق والعلم
المطلق ونحو ذلك فلا يسمى مجانسة لا في العرف ولا في اللغة ولا في الاصطلاح فظهر انه لا اشكال في كلام
الشارح اصلا قوله والبعد عبارة يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء
واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التنويع للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم ايضا
هذا كلامه فقوله له نوعان احدهما البعد الموجود والقائم بالجسم ويسمى الجسم التعليمي والثاني الموجود المجرد
عن المادة القائم بنفسه ويسمى بالفراغ المفطور وهذا البعد هو مكان الجسم عند بعض الفلاسفة وهو موهوم
عند المتكلمين ويسمونه الفراغ الموهوم وقوله واما عند اصحاب السطح آه وهم الذين كانوا يقولون ان المكان
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء مثلا

كانوا يقرون بوجود الجسم التعليمي وينكرون بوجود الفراغ المفطور وقوله بمقابلة اي المقابل على
الفراغ المفطور قوله فيلزم قدم الحيز هذا مبني على وجود الحيز وهو اختلاف مذهب المتكلمين هذا الكلام
يعني ان الحيز عندهم هو الفراغ الموهوم واللاشيء محض عندهم فكيف يكون قديما والحال ان القديم
هو الموجود الذي لا اول لوجوده هذا ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال في
حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون الحيز وفيه مخصوصا في الازل مشارا اليه بالاشارة الحسية والا لكان المراد حينئذ
وان يكون الباري تعالى محتاجا الى ذكر الامر الوهمي في الازل وكلا في كلامه [illegible] عليه كما او اراد بقدم الحيز قدم
الحيز وقدم الحيز محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية تناهي كر
ويبطله برهان التطبيق قوله فيكون محلا للحوادث لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات
العينية عند المتكلمين هذا الكلام والاكوان عندهم اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
ولو كان شيء من هذه الانواع الاربعة حادثا في ذاته تعالى يلزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال قوله
واما ان يساوي او ينقص او يزيد هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة
الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز ان يساوي
الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي حينئذ لكن الكلام في لزوم التناهي هذا الكلام فقوله فلا يتصور زيادة
الشيء على حيزه قيل هذا مبني على الوهم فيقال زيد في المسجد او في الكرسي فيجعل المسجد او الكرسي حيز الزيد
مع ان المسجد ازيد من زيد والكرسي انقص منه هذا ولكن ان تقول ان عدم تصور زيادة الشيء على حيزه لا يضر
المستدل بل ينفعه فان زيادة الشيء على حيزه ونقصه عن حيزه كلاهما باطلان باجماع العقلاء ومقصود
المستدل ههنا هو بيان بطلان الاحتمالات الثلاثة وهو حاصل مع الزيادة وقوله والا لجاز ان يساوي
الحيز الغير المتناهي راجع الى المنع الذي لا يضر المعلل بل ينفعه اذ له ان يقول انه تعالى لو ساوى الحيز الغير اصلاح
المتناهي لجاز ان يتجزى بتجزيه لكنه غير متناهية وهذا هو السند المسمى [illegible] ان يزيد على الحيز ويقبل التجزي في
الجملة كما ذكره ولا يشك انه لا مساواة بطلان التجزي في الجملة يكون كافيا في [illegible] ابطال التجزي باجزاء الغير المتناهية فلا حاجة الى ذكر

الا ذكر احتمال الى ان يساوي الحيز المتناهي قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء فان الدار الجهة بين التراب
علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها هذا الكلام واما تفسير الجهة التي هي حدود اطراف ونهايات
قالوا الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالقرب منه والحصول عنده ثم ان الجهات على ما هو المشهور بين
الناس ست اخذت العامة من جهات الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق
والتحت والله تعالى منزه عن ان يكون في جهة من الجهات قال المعتزلة ولا يجري عليه زمان اي ليس وجوده وجودا
زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله
الا في مكان كذا في شرح المواقف وقال الشارح عبارة عن تجدد اي متجدد معلوم يقدر به متجدد اخر غير
معلوم وقوله والشيخ سنن عن [illegible] ان التغير الذي يجري زمانا كما يقع انه متعدد زمانا وينطبق
عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالان في الانقسام فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا
نعم وجوده مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وامانه زمانا [illegible] او انه واقع في احدهما فكذا في شرح
المواقف وقوله الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزي قوله اما ان يتصف بصفات الكمال توضيح ضعفه ان صفات
الكمال مثل العلم والقدرة واضرابهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات
الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هو العلم التام والقدرة التامة وكونهما [illegible] لا توجد الا في
فاضل الواجب هذا الكلام فقوله وجه ضعفه آه هذا اختيار الشق الاول ومنع لزوم تعدد الواجب وبعضا الا
اختيار الشق الثاني فقال لا نعلم ان اجزائه ان لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص وانما يلزم النقص لو لم
يتصف المجموع بصفات الكمال لكنه لم لا يجوز ان يتصف المجموع بصفات الكمال وان لم يتصف كل واحد من اجزائه
بصفات الكمال الا ترى الى ذلك منه وليل وقوله ويرد عليه الى آخره مقصود دفع المنع المذكور واثبات المقدمة
الممنوعة وهي لزوم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه تعالى بصفات الكمال وقوله وهي لا توجد الا في
الواجب اي فيلزم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه بالعلم التام والقدرة التامة وكونهما قال الشارح
فيحتاج الى المخصص آه هذا ام لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته تعالى [illegible] في جميعها [illegible] وعدم دلالة المجونات

عليهم ايضا ولو سلم فعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر قوله وامتنع المخالف بالنصوص
الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عم ان الله تعالى خلق ادم على صورته وقوله تعالى يد الله
فوق ايديهم هذا الكلام فقوله تعالى تعرج الملائكة مثال للنص الظاهر في الجهة والجسمية وقوله عم ان الله
خلق ادم مثال للنص الظاهر في الصورة وقوله تعالى يد الله مثال للنص الظاهر في الجارحة ومن النصوص الظاهرة
في الجهة قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي الجسمية قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وفي الصورة
قوله عم رأيت ربي على صورة شاب امرد وفي الجوارح قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشارح فوجب عليه
ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى اه وذكر في المواقف انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات [illegible]
والجهة كيف ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن [illegible] الظواهر [illegible] لا يخفى من تفصيل الا ترى ولها
كما هو راي من يفوض علم الآية الى الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وعليه اكثر السلف واما تفصيلا كما هو راي طائفة
قوله او يأول تأويلا بان يقال معنى العروج اليه العروج الى موضع يتقرب اليه تعالى بالطاعة ومعنى الصورة
الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة هذا الكلام واما معنى الاستواء فهو الاستيلاء ومعنى جاء
ربك اي جاء امره ومعنى الوجه الذات ومعنى قوله على صورة شاب امرد اي على الصفة الكاملة فلا يماثل علم الخلق قال ع
بوجه من الوجوه قال في علم الخلق بان الله تعالى عالم قادر مماثل علم الحق تعالى في كونه حكما ايجابيا مطابقا للواقع فيثبت
المماثلة بين العلمين قلنا المراد بعلم الخلق وعلم الحق تعالى جنس العلمين فلا نسلم ان جنس علم الخلق كما يوجد
جنس علم الحق فلا مماثلة بينهما ولا عبرة بذلك القدر من المشابهة قوله فقد صرح بان المماثلة آه يريد ايضا
ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض
الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق على ما يجيء هذا الكلام فقوله لان الاشتراك في بعض الوجوه كاف
بتجدد اما كونه كافيا في ان كون العلم صفة قطعا واما كونه صفة فلان الصفة باقية لا يتجدد والامثال بخلاف العرض
فانه حادث متجدد بتجدد الامثال فلا تماثل بين الصفة والعرض قال الشارح كالكيل اي كجنس الكيلين فان
جنس الكيل هو [illegible] المماثلة بين الكيلين [illegible] فلو كان احد الكيلين مساويا لصاع مخصوص ينبغي ان يكون الكيل الاخر مساويا لذلك

الصاع ولو كان احد الكيلين انقص من صاع مخصوص بقدر مخصوص او كان ازيد منه بقدر مخصوص
ينبغي ان يكون الكيل الاخر كذلك بالنسبة الى ذلك الصاع حتى يكون الكيلان مماثلين في الكيل وان
كان احدهما مخالفا للاخر في شيء من الوجوه المذكورة لم يكونا مماثلين في الكيل قوله نقص وافتقار الى المخصص
يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة هذا الكلام
لا يخفى عليك ان المعتبر في شمول علم الباري تعالى هو شموله بالنسبة الى ما يمكن معلوميته لا بالنسبة الى ما يمتنع
لا بالنسبة ؟ معلوميته كما ان المعتبر في شمول قدرته تعالى شمولها بالنسبة الى ما يمكن مقدوريته لا الى ما يمتنع مقدوريته وحاصل
الدليل هو ان الجهل ببعض ما يمكن معلوميته او العجز عن بعض ما يمكن مقدوريته نقص وافتقار الى المخصص اما
كونه نقصا فظاهر واما كونه افتقارا الى المخصص فلان الناقص لا يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون
في وجوده وسائر صفاته محتاجا الى المخصص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله لا يعلم الجزئيات اي من حيث
هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوف كذا وهذا العلم مستمر قبل الوقوع
وبعده هذا الكلام فقوله بل يعلمها من حيث كلياتها قال جمهور الفلاسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا
يلزم التغير في ذاته من صفة الى اخرى وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة لان ادراكها انما يكون بالالات
جسمانية والله تعالى منزه عن الجسمية واما الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه تعالى يعلمها كذاته
وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير بل التغير انما هو في التعلقات وايضا ادراك الامور المتشكلة
انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة كما قال المعتزلة
او صفة حقيقية ذات اضافة كما قال الاشاعرة فلا حاجة الى آلة جسمانية وقوله كعلم المنجم وذلك
اسم؟ مثل علم المنجم بان زيدا يدخل البلد غدا او [illegible] الى الغد في [illegible] مستدعيا لذلك فلم يعلم الا قبل العلم
دخول الغد ولكن لا يتغير ذلك العلم المستديم سواء دخل زيد البلد او لم يدخل قوله ولا يقدر على اكثر
من واحد لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه لانا نقول [illegible] في الايجاب بمعنى القدرة بمعنى
صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل المتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة جعلوا مشيئة

الفعل لازمة هذا الكلام فقوله يعني صحة الفعل والترك اي ما يصح منه تعالى ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما
لازما لذاته تعالى والى هذا ذهب المتكلمون كلهم وقوله متفق عليه اي الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية
الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى
واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى كذا في شرح المواقف
قال الشارح والدهرية انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين ولا نسبة
الشيء الى نفسه والجواب ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة العلمية وقوله لا يقدر على خلق الجهل
والقبيح لانه مع العلم بقبح ذلك يكون سفها وبدون العلم به يكون جهلا وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه شاء وقوله لا يقدر مثل
مقدور العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على شيء
منهما والكل محال على الله تعالى والجواب ان ما ذكر ونحوه من صفات الافعال باعتبار ما يعرض للفعل بالنسبة الينا
وان فعله تعالى منزه عن هذه الاعتبارات وقوله لا يقدر على نفس مقدور العبد بدليل التمانع وهو انه لو
اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد بان يوجد منه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان
اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراد هو المقدور خلافه والجواب انه
مبني على تأثير القدرة الحادثة وهو باطل اذ لا مؤثر الا الله على ان قدرة الله تعالى اقوى من قدرة العبد
فمقدور العبد لا يمانع قدرته تعالى قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم
والكلام فيه هو الكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها هذا الكلام الظاهر ان مراد الشارح بهما هو
زيادة مفهوم الحي والقادر ونحو ذلك على مفهوم الواجب تعالى فلذا قال وليس الكل الفاظا مترادفة
لكن هذا لا يدل على ما هو المدعى من ان حقيقة الحي والقادر ونحو ذلك زائدة على حقيقة الواجب تعالى
نعم لو تصورت تلك المفهومات بحقايقها وتصورت ايضا ذات الواجب بحقيقتها لامكن حمل تلك
الحقايق على ذات الواجب تعالى لكن حصول تلك التصور العاصر لاكتناه ذات الواجب او لاكتناه تلك الحقايق باطل قطعا قوله

دون الممكن حصر المطلوب زيادة حقايق تلك المفهومات على ذات الواجب تعالى

قوله وان صدق المشتق على شيء يقتضي آه ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفس الخارج فمنقوض بمثل
الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه
الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى هذا الكلام فقوله ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ
اي ان اراد بالاقتضاء في قوله يقتضي ثبوت مأخذ كالمشتق في اقتضاء ثبوت المأخذ في الخارج فذلك القول
منقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد الآخر فان مأخذ كالمشتق في كل واحد منها ليس بموجود في الخارج وقوله فلا يتم
بذلك غرضهم لان غرضهم اثبات وجود صفاته تعالى في الخارج وصدق المشتقات عليه تعالى لا يقتضي الوجود وانما ذلك هو
يقتضي اتصافه تعالى بالمأخذ في نفس الامر وان لم يكن المأخذ موجودا في الخارج وقوله وقد فرعوا عليه آه اشارة
الى بيان ان غرضهم هو اثبات وجود الصفات في الخارج والحاصل ان الاشاعرة لا يقتصرون على اثبات ذلك الوصف
بدليل قطعي لكنا مكلفون بمعرفة انه تعالى عالم قادر سميع بصير ونحو ذلك لا بمعرفة ان علمه تعالى او كونه صفة
حقيقية له تعالى موجودة في الخارج لا يكلف الله تعالى نفسا الا وسعها قوله عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم انه عالم
لا علم صفة حقيقية له تعالى قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات
وعلمه عين ذاته وعالمية زائدة هذا الكلام فقوله لانها ليست صفة حقيقية ايضا اي لان العالمية ليست صفة حقيقية
على ما زعمهم هو انهم اثبتوا العالمية لم ثبتوا فوجب عليهم ان اثبتوا العلم ايضا اذ لا فرق بينهما في عدم كونهما
صفة حقيقية ولما كانوا ينفون العلم مع اثباتهم العالمية ظهر ان مرادهم هو نفي صفة العلم بالكلية هذا وانت خبير
بان العالمية عندهم من قبيل الاحوال والحال ثابتة في الخارج عندهم وليست بمعدومة فيكون العالمية من قبيل
الصفات الثابتة في الخارج واما العلم فهو من قبيل الصفات الاعتبارية المحضة عندهم فلا يلزمهم من نفي ثبوت
العلم في الخارج نفي ثبوت الاول في الخارج ومعنى علمه تعالى عندهم هو اتصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية
هو نفس ذاته تعالى واما من انكر الحال منهم فلو كان ينكر ثبوت صفة العالمية في الخارج كان ينكر ثبوت
صفة العلم كذلك فلا اشكال عليه اصلا قال الشارح وقد نطقت النصوص بثبوت علمه مثل قوله تعالى و
لا يحيطون بشيء من علمه ولا يخفى عليك ان هذا انما يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته تعالى والمقصود بيان زيادة حقيقة العلم

ذاته تعالى في الخارج قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علم لكن فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التميز
والانكشاف وتسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لا يثبت غير الاضافة هذا الكلام فقوله هو اضافة
التميز اي الاضافة التي هي التميز وقوله لا يثبت غير الاضافة اي لا ثبوت فالحاصل ان المسلم هو اتصافه تعالى
بمفهوم العالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك من المفهومات الاضافية الاعتبارية دون الصفات
الحقيقية التي هي مأخذ المشتق في تلك المفهومات الاضافية قوله ويلزمكم كون العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد
المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال هذا الكلام يعني ان المحال هو اتحاد
مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس بلازم مما زعموا من ان صفاته عين ذاته وان اللازم هو اتحاد ذات العلم والقدرة
وهذا ليس بمحال وكذا الحال في ساير الصفات التي ادعوا انها عين الذات وهذا الوجه الذي ذكره
الشارح هو عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله وكون الواجب عالما قادرا بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم
في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته هذا الكلام فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل
واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بديهة العقل قلت ليس معنى ما ذكر ان هناك ذاتا
وصفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته انت بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا
والصفات متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه الى ان حقيقة في الصفات هو حصول نتايجها
وثمراتها من الذات وحدها هذا ماخوذ من شرح المواقف قال الشارح لا كما يزعم الكرامية حيث قالوا ان كلامه
يحتاج اليه الباري تعالى في ايجاد الخلق فهو قائم بذاته تعالى ثم اختلفوا في ذكر الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو
قول كن قالوا ان خلقه في المخلوقات ونحو ذلك يكون مستندا الى الارادة او في قول كن واما الارادة
او القول فهو مستند الى القدرة القديمة وقوله كما يحكي يتعلق بقوله لا كما يزعم وقوله هو قائم بغيره كاللوح
المحفوظ او جبرائيل او النبي عليهما السلام وقوله في كلام المتقدمين حيث قالوا العالم الواجب والقديم مترادفات وقوله
وفي كلام المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير قوله اشار الى الجواب بقوله آه اي انما قال يقال اجاب بقوله
لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض الى المعنى فقوله لكن

اتحاد

فعلى هذا يكون الذات ح

قديم

لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة ولان
الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا دخل له في الجواب هذا الكلام فقوله
فاقتصر على الاول اي اقتصر في الجواب على نفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض اذ لو تعرض لها ذكر التغاير
والا هي متغايرة بعد قوله لا هو ولا غيره وقوله اشار الى ان التعدد فرع التغاير اي اشار اليه بقوله فلا يلزم
تكثر القدماء اي تعدد القدماء ويعني ان تعدد القدماء فرع التغاير ولا تغاير اصلا ههنا فلا يلزم تعدد القدماء
لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة الى الصفات بعضها مع بعض اذ لا تغاير هناك اصلا وقوله ولان الغرض الاصلي
عطف على قوله لان الجواب التام اي انما يقل اجاب بقوله اذ ليس الغرض الاصلي ههنا الجواب بل الغرض الاصلي هو بيان
حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو اذ لو كان الغرض الاصلي الجواب لما ذكر قوله لا هو اذ لا دخل له في الجواب اصلا
قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء ولكن ان تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور
تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما
بين القوم هذا الكلام فقوله ولكن ان تحمل كلام المصنف آه يعني ان الشارح قد حمل كلام المصنف على منع ملازمة قول
المعتزلة وهو قولهم فيلزم تعدد القدماء ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بقوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد
والتكثر على التغاير آه ولكن جاز ذلك ان يحمل كلام المصنف على منع ما يحتمل الى اللازم لا على منع الملازمة ثم
لا يرد عليه ذلك الاعتراض الذي اورده الشارح بقوله ولقائل ان يمنع آه وقوله لشهرته فيما
بين القوم لا يخفى ان المتبادر عند اطلاق تعدد القدماء او تكثر القدماء هو تعدد القدماء المتغايرة
او تكثرها فكانه قال فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء المتغايرة اي لا نسلم لزوم المحال الذي هو تعدد
القدماء المتغايرة فلا يرد عليه ايضا الاعتراض الذي اورده الشارح بقوله ولقائل ان يمنع آه فلذا قال
الشارح فيما بعد فالاولى ان يقال والصواب فتأمل قوله ولكن لزمهم ذلك قيل اللزوم غير الالتزام فلا
كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس
بكافر ولا يخفى ان لزوم الزايد للانتقال من اجل الجواب على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين

والصفات ... الذات حيث قال ولا غيره وقول الشارح ... ان التعدد لم يتوقف على نفي المغايرة بين الصفات

قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالالهية وذوات ثلاثة وايضا ترتب الحكم على المشتق [illegible]
يؤذن بعلية مأخذ الاشتقاق فان انحصرت العلة في الالتزام تثبت ذلك منهم وعبارة [illegible] الاول
هذا الكلام فقوله من اجلى البديهيات [illegible] فان اجلى البديهيات انما هو لزوم الذاتية للانتقال من مكان الى
مكان لا للانتقال من موصوف الى موصوف [illegible] الكلام فيه اذ يمكن للمانع ان يقول لم لا يجوز ان تقوم
صفة بعينها بالموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف آخر مخصوص قال السيد الشريف جاز ان يكون انتقال الوصف تبعيا
لا انه يجب ان يكون ان مقارنته [illegible] ان مقارنته لمحل آخر اي فلا يلزم [illegible] الانتقال ان يكون الوصف في آنا
قائما بنفسه فتأمل وقوله على انهم متعلق بقوله شاهد الى آخره على انهم كانوا يقولون بتعدد الالهية وذلك لان الاله
معناه هو المعبود بالحق فهم كانوا يقولون بتعدد المعبود بالحق فهذا اقرار بالذوات الثلاثة المستحقة للعبادة
فقد كفروا وقوله ترتب الحكم على المشتق اه المراد بالحكم هو كفرهم والمراد بالمشتق هو قوله تعالى قالوا ان الله
ثالث ثلاثة فالمراد بمأخذ الاشتقاق هو قولهم بان الله ثالث ثلاثة وقوله فان انحصر العلة في الالتزام اي [illegible]
علة كفرهم في التزامهم الكفر تعين ذلك الالتزام منهم يعني تعين ان كفرهم كان بسبب التزامهم الكفر لا بسبب لزوم
الكفر المعلوم وقوله الا ان الاول [illegible] لزوم الكفر المعلوم لهم ايضا قوله هو الوجود والعلم [illegible]
الذات الواحدة [illegible] قالوا انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بذاته وبالاقنوم
الصفة وقد يوجه بان بعضا منهم قال ان الصفات نفس الذوات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر
عن الاتحاد فاربعة والا فواحدة هذا كلامه فقوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة المشهور انهم كانوا
يقولون بالالهة الثلاثة لكن قولهم بالقدماء الثلاثة [illegible] ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف انه لا مخالف في
هذه المسألة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا
يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهية واما الثنوية والمانوية والديصانية
منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل
الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان وذكره نوعا آخر [illegible]

تعالى بالمسيح او حلول [illegible] صفة فيه كل ذلك انما يكون [illegible] عيسى [illegible] او ابنه [illegible] واقانيم يقولها
[illegible] القدرة على الخلق والايجاد واقانيم [illegible] وسماه ابنا [illegible]
[illegible] الثلاثة باطلة لامتناع اتحاد الاثنين وامتناع حلوله [illegible]
والسابع ايضا [illegible] الوجود [illegible] انهم لم يقولوا بالقدماء [illegible]
لكنهم انما كفروا بسبب انهم اثبتوا سوى الله [illegible] مستحقا للعبادة [illegible] لم يقولوا بقدمه قوله للقطع بان
مراتب الاعداد [illegible] الواحد [illegible] العدد هو الكم المنفصل [illegible] الانفصال في الواحد فلا يكون عددا [illegible]
[illegible] نصف مجموع حاشيتيه [illegible] منهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون [illegible] الكم المنفصل وكلام الشارح [illegible]
على هذا المذهب او على التغليب هذا كلامه فقوله حاشيتيه اي نصف مجموع جانبيه فان كل عدد له جانبان
احدهما جانب [illegible] والآخر جانب [illegible] والواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب [illegible] والاثنين عدد اذ [illegible]
مجموع حاشيتيه [illegible] الاثنان والاربع [illegible] الستة والثلاثة نصف الستة فيكون الثلاثة نصف
مجموع حاشيتيه وكذا الكلام في الاربعة فانه نصف مجموع الثلاثة والخمسة وذلك المجموع هو الثمانية فيكون
الاربعة نصف مجموع حاشيتيه وقس على هذا احال الخمسة والستة وما فوقهما فان كل واحد منها يكون نصف
مجموع حاشيتيه كما عرفت وقوله وكلام الشارح مبني على هذا المذهب [illegible] قوله من الواحد
واقع موقعه لان قوله بتعدده [illegible] لمراتب الاعداد فلا يصح ان يعد الواحد من مراتب الاعداد [illegible]
كان الواحد من قبيل الاعداد او لم يكن فالحق [illegible] الواحد [illegible]
بجميع مراتب الاعداد قوله بيان البعض [illegible] البعض [illegible] على انهم [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] المرتبة فان [illegible] العشرة [illegible] الستة والاربعة [illegible]
هذا كلامه قال ارسطو ان العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غيرها [illegible] الاعداد [illegible]
تركيب العشرة [illegible] تصور العشرة [illegible] الاعداد [illegible] حقيقة كل واحد
من [illegible] حقيقة [illegible] تلك الاعداد

كذا في شرح المواقف ولا يخفى عليك ان الاثنين من الثلاثة [illegible] لا يغاير الثلاثة كما ان الواحد من [illegible]
الثلاثة وكذلك الثلاثة من الاربعة لا يغاير الاربعة كما ان الواحد من الاربعة لا يغاير الاربعة وبالجملة ان كل عدد اذا
اعتبر مع [illegible] آخر وجزء منه فانه لا يغاير الآخر والا يلزم الانفكاك بينهما [illegible] او [illegible]
عن الآخر يلزم انفكاك الواحد الذي هو جزء المنفك عن الآخر ايضا [illegible] جزء [illegible] المنفك [illegible]
ايضا فيلزم انفكاك جزء الآخر [illegible] ما ذكرنا ظهر لك ان ما ذكره [illegible]
عليه [illegible] الشارح [illegible] منتقض [illegible] المغايرة بين العددين المذكورين [illegible]
[illegible] الاطلاق ان [illegible] على العدد [illegible] في الآخر [illegible] الوجه العام او [illegible] فلا اشكال [illegible]
قال ان [illegible] لا يتصور النزاع من اهل السنة اه اي لا يصح لهم [illegible] المعتزلة [illegible] تعدد
القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا [illegible] قوله
فالاولى ان يقال [illegible] فان القديم هو الازلي القائم بنفسه [illegible] فالكفر تعدد القدماء بالذات [illegible]
ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين هذا كلامه فقوله الاولى ان يقال اه اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا [illegible]
تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة لكن ذلك ليس بلازم [illegible] قوله [illegible]
[illegible] الاولى [illegible] القديم هو الازلي [illegible]
اي لا نم لزوم تعدد القدماء فان القديم هو الازلي القائم بنفسه [illegible] الصفات ليست قائمة بانفسها فلا يكون قديمة
[illegible] وقوله فالكفر تعدد القدماء بالذات [illegible] بطلان اللازم اي لا نم استحالة تعدد القدماء
مطلقا بل المستحيل هو تعدد القدماء بذواتها دون تعدد القدماء [illegible] وقوله لا يوافق مذهب المتكلمين
فان القول بالقديم بالذات انما هو من اصطلاح الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات والى
القديم بالزمان [illegible] على العقول العشرة [illegible] فانه لا يصدق الا على الواجب تعالى
قوله واما في نفسه [illegible] ممكنة قد سبق [illegible] ان كل ممكن محدث [illegible] هذا كلامه
وقد عرفت [illegible] ايضا ان مرادهم [illegible] ممكن [illegible] فاعل مختار [illegible]

[illegible] بالقصد والاختيار [illegible] قوله والكرامية الى قدمها [illegible] انهم قالوا بقدم المشيئة والكلام
وفسروه بالقدرة على التكلم فالتوزيع المذكور [illegible] هذا كلامه فقوله فالتوزيع المذكور [illegible]
حاصل التوزيع هو ان يقال [illegible] اثبات الصفات الموجودة [illegible] الكرامية الى قدم الصفات
الوجودية [illegible] هذا التوزيع [illegible] الكرامية [illegible] قدم جميع الصفات [illegible]
الى قدم القدرة [illegible] فلا يصح التوزيع المذكور [illegible] ان يقال في بيان مراد الشارح [illegible]
الصفات الموجودة [illegible] الكرامية الى قدم اكثر صفاته [illegible] الاول [illegible]
[illegible] تلك الصفات [illegible] قولهم بقدم القدرة [illegible] الوجهية
[illegible] لزوم [illegible] حدوثها ولا [illegible] حدوث الكلام [illegible] ويمكن ان يقال
ايضا [illegible] كانوا يقولون بان القدرة القديمة هي [illegible] الذات والتغاير بينهما بالاعتبار فقط [illegible]
التوزيع المذكور [illegible] قوله [illegible] بكون الموجودين [illegible] قالوا [illegible]
[illegible] المراد بالغيرين [illegible] اي لا يغاير [illegible]
هذا كلامه وذكر في شرح المواقف قالوا [illegible] الكل والجزء ليسا غيرين [illegible]
ليس [illegible] عليه [illegible] الجزء [illegible] الكل [illegible] كذلك ورد عليه بان الغيرين [illegible]
[illegible] قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف [illegible] غير زيد و
كان زيد العالم [illegible] فقد صدقت [illegible] الصفة غير الموصوف [illegible] بان المراد [illegible]
الانسان [illegible] قوله اي يمكن الانفكاك بينهما [illegible]
[illegible] فلا نقض بالجسمين القديمين [illegible] لكن يرد [illegible] الموضعان [illegible] هذا الكلام
فقوله فلا نقض بالجسمين القديمين اذ [illegible] كل واحد منهما عن الآخر [illegible]
[illegible] وقوله لكن يرد [illegible] الموضعان نقضا [illegible]
[illegible] الممكن [illegible] الممتنع [illegible] الازمنة [illegible] النقض [illegible] الممكنة [illegible] الافراد

تحت كليهما سواء كانت تلك الافراد موجودة او معدومة بخلاف الافراد الممتنعة على ما هو المشهور **قوله** والعدم في

الاول اي محال ما كان عدم الانفكاك في الحيز ظاهرا لم يتعرض له ... عدم الانفكاك في الوجود ...

هذا الكلام فقوله لما كان عدم الانفكاك في الحيز ... لا يخفى ان عدم الانفكاك بين الشيئين في الحيز يتصور على

وجهين احدهما ان يكون الشيئان متحيزين لا ينفك احدهما عن الاخر في الحيز كالجسم بالنسبة الى اعراضه ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الواحد للعشرة لا يقتضي مغايرة الكل لواحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة الواحد لنفسه وكذا المغايرة بين زيد ويد زيد لا يقتضي
مغايرة الكل لواحد من اجزاء زيد حتى يلزم مغايرتها لنفسها بل يكفي ... اما يقال ان ما ذكره صاحب التبصرة مبني على ان
يفسر الغيرية بالانفكاك من الجانبين ... لكن صاحب التبصرة قد جعل ... المذكور ...
المتكلمين ... لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم جواز الانفكاك
من الجانبين ... وجد العشرة بدون الواحد فاذا وجدت العشرة بدون الواحد لزم انفكاك الواحد
من العشرة والعشرة لا يكون بدون الواحد ... متغايران ينفك كل واحد منهما عن الآخر فظهر انه
اذا وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد ... وكذا الكلام في زيد ويده ... لو كانا متغايرين يلزم
انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيلزم من انفكاك ... **قوله** ... المعلومات ...
تعلقها بها سواء كان قديما او حادثا فان العلم تعلقات غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات
باعتبار انها ستتجدد وتعلقات ... متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل هذا الكلام
فنقول بالنسبة الى الازليات تتناول ذاته تعالى وصفاته الحقيقية والاعتبارية الازلية وتتناول ايضا المعدومات الازلية
ممكنة كانت او ممتنعة وتتناول ايضا المعدومات الازلية للمعدومات ... كانت غير متناهية
بالفعل ... واعلم ان هذا الذي ذكرناه ... المعدومات ...
... عند المتكلمين ... باعتبار انها ستتجدد ... المتجددات ... بالفعل
سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او اخذت باعتبار انها وجدت الآن او قبل ... المتجددات لو كانت غير متناهية
باعتبار وجودها بالفعل ... لزم جريان برهان التطبيق سواء كانت مجتمعة او متعاقبة بالنسبة الى الزمان
الماضي او الزمان المستقبل ... المتجددات ... لا يوجد بعده متجدد آخر اصلا ...
... الوجود ... كان ... الوجود ... متناهيا كانت تعلقات
العلم ... سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة **قوله** يؤثر في المقدورات ... ممكن الوجود
... [illegible]

المقدور في لا يزال ... هذا الكلام ... ممكن الوجود ... ذهب المتكلمون ... انه تعالى قادر
... الايجاد ... صفة ازلية تؤثر في المقدورات ...
... المقدورات ... الفعل والترك بالنسبة الى جميع
المقدورات ... ازلية ... ازلي ... جميع تعلقات القدرة ازلية
... تعلقت في الازل بوجود المقدور في لا يزال ... ان هذا التعلق الذي هو لصفة الارادة
... فذهب بعضهم الى ان لارادته تعالى تعلقا ازليا بوجود زيد مثلا في لا يزال
وهو قصده الازلي بوجود زيد في لا يزال وذهب الآخرون الى ان لارادته تعالى تعلقا متجددا بوجود زيد وقت
وجوده ... التعلق هو القصد المتجدد بوجود زيد وقت وجوده ... المكونين ان يقال
ان القدرة تعلقتين بالنسبة الى كل حادث ... الفعل والترك ... متجدد وهو تعلق
القدرة بالحادث وقت تأثيرها فيه ... المقدورات عند تعلقها بها ...
... عند المحققين هو صفة التكوين وانه لا دليل على انها صفة اخرى سوى القدرة والارادة
قوله وهو ... القدرة ... الاطلاق على الله تعالى ... هذا الكلام ...
او على صحة الاطلاق على الله تعالى ... صفة ... الاطلاق ...
لان صحة الاطلاق على الله تعالى موقوف على الاذن الشرعي ... الاطلاق ...
ان ... صفة الله تعالى وكذا لا يصح اطلاق ... ورود الاذن الشرعي ...
صفة له تعالى ... اطلاق ... صفة له تعالى ... والاذن الشرعي ...
اطلاق ... **قوله** السمع والبصر ... صفتان غير العلم عند الاشاعرة ...
والمبصرات ... التعلق ...
... المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق ... العلم بالمسموع حاصل
قبل وجود المسموع بخلاف السمع ... [illegible]

الخ المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو حسين البصري
ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور ... من المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان
وقال ناقد المحصل ... الاسلام فان ... بالسمع والبصر ... النقل كذا في شرح المواقف
... الاسلام ... صفة حقيقية ... ان يكون
الباري تعالى ... للعلم ... تعالى ... عبارة عن علمه تعالى
والمبصرات وقوله فللعلم نوعان من التعلق ... العلم نوعان من تعلقها بالمسموعات والمبصرات
احدهما تعلق صفة العلم بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها والآخر تعلقها بها بعد حدوثها ... هذا كان
العلم صفة حقيقية ... السمع والبصر ... متجددتين عند حدوث المسموعات والمبصرات
راجعين الى صفة العلم ... العلم ... يلزم ... علم الالتي لاين
العلم والسمع والبصر ... العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر
فلا ... يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ... العلم بالمشموم والمذوق والملموس حاصل
قبل حصول المشموم والمذوق والملموس بخلاف الشم والذوق واللمس فانها حاصلة بعد حصول المشموم فلا
اتحاد بين العلم وبين هذه الصفات فلا ينحصر صفاته تعالى في السبع او الثمانية وذكر في شرح المواقف انه تعالى
لم يوصف بالذوق والشم واللمس ... فان الشارح ...
من السمع والبصر ... المحسوسات ... الحواس الظاهرة ...
... المحسوسات ... زيد ... عمرو ...
... الصوت ...
كما في اسماعنا **قوله** ... حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين ...
كلام ... ان المختار عند الشارح وغيره من المحققين هو نفي كون التكوين صفة زائدة على القدرة و
الارادة ... **قوله** ... العرض

والمعترض ... ان تساوي نسبة الارادة الى ... المخصص ... الايجاب ...
الارادة ... الفعل والترك ... التخصيص ... النسبة ... الكلام في وجود تلك
الصفة ... الترجيح بلا مرجح هذا الكلام ... الايجاب ... نسبة الارادة الى ...
بل كان احد ... الارادة ... ان يكون الباري موجبا بالذات ...
او ... المختار الشق الاول ... لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها الفعل والترك
... تخصيص ... الكلام في وجود تلك
الصفة ... وجود صفة من شأنها ... الفعل والترك ... لو وجدت صفة كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اجاب
المحققون ... الترجيح بلا مرجح ... وهو ليس بمحال فانه يجوز للقادر ان يرجح احد المقدورين
على الآخر بلا مرجح غير الارادة المخصصة فان هذا الترجيح ... هو شان الارادة والمحال هو الترجيح بلا مرجح ...
ان يترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح ... لكن هذا المحال ... من كون الارادة ...
قوله وكون تعلق العلم ... العلم التصوري عام للواقع وغيره ... التصديقي
بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة ... قول الحكماء ... هو العلم الانفعالي لا
الفعلي ... ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة ...
... المصلحة ... وجه هذا الكلام ... قول الحكماء ...
الحكماء ... تعالى موجب ... ان يقولوا ... العلم التصوري
الازلي ... العلم التصديقي الازلي ... لا يجاب ذاته تعالى للعالم ... النظام المشاهد ...
... فاعل مختار ... الشارح ... قول الحكماء ...
... العلم التصوري ... بكون ... فاعلا مختارا
ولا يكون ... موجبا ... وهو العلم بالمصلحة قال ابو حسين من المعتزلة ارادته
تعالى هو علمه بالمصلحة ... العلم بالمصلحة ... ان يكون الباري تعالى موجبا لان العلم

بالمصلحة لازم لذاته تعالى وهذا خلاف مذهبنا وان لم يكن العلم بالمصلحة موجبا لذلك الفعل يلزم ان لا يكون مرجحا
لذلك الفعل على وجوده لكن الفعل على تقدير عدم الجهد بل انه الشيء لا يوجد من الفاعل ما لم يجب من الفاعل ولا يجب من الفاعل
ما لم يجب لفاعل هذا والحق ان العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا وداعيا للصانع تعالى الى ايجاد شيء اصلا بل كان له
تعالى الايجاد شيء اصلا بل كان له تعالى ان يفعل الاشياء على خلاف مقتضى العلم بالمصلحة فلا يكون شيء من افعاله تعالى
موقوفا على العلم بالمصلحة اصلا ثم يتوجه انه تعالى لما لا يجوز ان يكفي صفة القدرة من غير احتياج الى اثبات الارادة
او التكوين وذكر بان يكون لصفة القدرة تعلقات ثلاثة احدها ازلي وهو صحة الفعل والترك كما عرفت والثاني
متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع وتعيين وقته على وفق ... والثالث ايضا متجدد وهو المباشر
والايجاد بالفعل فهذه تعلقات ثلاثة يكفيها صفة القدرة من غير احتياج الى صفة اخرى ولا الى داع او مرجح اخر
فتامل وقوله الايجاب ان فعل يتساوى طرفاه وجود هذا الفعل عند القائل بالعلم بالمصلحة اذ لو وجد يلزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح فلا يجوز وجود ما اصلا بل كل موجود فهو اما مشتمل على المصلحة المحضة
او مشتمل على المصلحة الغالبة فلا يرد عليهم الخلف المذكور قال الشارح وفيما ذكرنا تنبيه على الرد على قول من جعل
ازلية القول والارادة والمشية رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى
واما الارادة فهو حادثة متعددة بحسب تعدد المرادات الحادثة وهم كانوا يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى قوله
الزايد عليه وكما انه ان قلت يلزم منه كون الحاد مريدا قلت هذا التفسير ارادة الواجب لا لجميع الارادة نعم يرد
عليه ان هذا المعنى لا يصلح مختصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه
ومعنى الارادة فهو قول بالايجاب هذا الكلام فقوله يلزم منه كون الحاد مريدا الظاهر ان المراد بالحاد هنا ما هو
المؤثر من الجمادات كالنار مثلا عند احراقها الحطب مثلا اذ يصدق على النار انها في فعلها ليست بمكرهة ولا ساهية
ولا مغلوبة وقوله فهو قول بالايجاب والحق انه ليس قولا بالايجاب لان صاحب هذا المذهب هو النجار وهو من
المتكلمين فلا يقول بالايجاب غاية ما يقول ان فعله تعالى يصدر عن ذاته لا على طريق الايجاب بل كان يصدر عن ذاته
مع صحة ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب في ذلك الفعل فهذا القول ليس مما ذكره الشارح بل على معنى الايجاب في ذاته الايجاب

الايجاب شايبة الاكراه او الاضطرار قوله ولو شاء لوقع الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق
هذا الكلام فقوله غير مسلمة عندهم اذ لهم ان يقولوا لم لا يجوز انه تعالى لو شاء شيئا لوقع ذلك الشيء فان معنى مشيته
عندهم هو الامر ولا يلزم من وقوع امر بشيء وقوع ذلك الشيء لكن المامور به مع لو شاء الله تعالى شيئا بمشيته قسرية
والجاء لوقع ذلك الشيء لكن وقوع هذه المشيئة في ايمان الكافر ونحوه ممنوع عندهم وقوله الكلام على التحقيق
ويؤيده قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض ويؤيده ايضا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار جميعا
والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي عم وقد خصه تلقته بالقبول
الامة بالقبول على ما ذكره في شرح المواقف قال كان وحي عبر عنه بالنظم المسمى بالقران وهذا هو النظم العربي
قد عبر عنها بالنظم السرياني وهو المزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل وبالنظم العبراني وهو التوراة والحقيقة
المعبر عنها في الكل واحدة وهي الكلام النفسي الازلي قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل عما يعلم خلافه ان على مغايرة
للعلم اليقيني كالعلم المطلق الظني اذ كل عاقل يصدق بان الاخبار قد يحصل في هذه الصورة بما يجزم به بالضرورة على انه لا يتم
في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام مجاز الاوهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال
المعنى الذي يجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فانا قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وتحقق
خبره بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد وانكاره مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك
المعنى مدلول اللفظ ثم ان الشك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند
عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم
فقد بين الموقف هذا الكلام فقوله لا للعلم المطلق لا يخفى عليك ان قوله قد يخبر الانسان ان اه يدل على ان المقصود وانه
اثبات المغايرة بين الكلام الخبري وبين العلم التصديقي فانك اذا قلت زيد قائم مثلا فلا يتوهم فيه كون
الكلام الخبري نفس العلم التصوري وانما يتوهم كونه نفس العلم التصديقي مطلقا اذ قال قد يخبر الانسان عما لا يعلم
بل يعلم خلافه دفعا لذلك التوهم وقوله لا يتم في شانه تعالى وقد اجيب عن هذا بان المقصود ههنا هو مجرد
تصوير الكلام النفسي الكشف عن ماهيته في الجملة وانما اثباته للواجب وبيان مغايرته لسائر الصفات فقد ذكره الشارح فيما بعد قوله

والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكر فيما سبق ايضا حيث اثبت كثير من الصفات الازلية على
العام وقوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ والحق ان ذلك المعنى من مدلولات اللفظ ايضا وبيان ذلك انا اذا
قلنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد ذو قيام ونحو ذلك فلا شك ان هناك معان اولى وهي المعاني اللغوية
التي تتغير بتغير العبارات فقد عبر عنها الشارح في المطول بالمعاني الاول وهناك معنى ثان ايضا وهو ثبوت
القيام لزيد ههنا وهذا المعنى هو الذي يريد المتكلم اخباره ههنا وانه لا يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنه في
المطول بالمعنى الثاني وقال هناك وهو الغرض الذي يريد المتكلم اثباته اذا عرفت هذا فقوله فليس ذلك المعنى
شيئا من العلوم ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعاني الاول فمسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام ههنا في المعنى
الثاني الذي يريد المتكلم اخباره وان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعنى الثاني فلم لا فان تصور اجزاء المعنى
الثاني حاصلة وكلها تلك علوم تصورية ثم اذا قصد المتكلم الاخبار ههنا فقد ضم الى القصد تلك العلوم التصورية ولا
لا يكون هناك الا علوم تصورية معه ذلك القصد لمن اثبت في صورة الشك شيء وسوى هذه العلوم والقصد
المنضم اليه لا بد له من دليل فانا ما وراء المنع فتامل فمكان انه تعالى عن العدوع في جواز الامر قوله كمن
امر عبده فانه يامره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عندهم بلومه بضربه واعترض عليه بانه لا طلب في هذه
الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار
مكابرة هذا الكلام فانه يامره الا انه يعلم ان المعذرة من ضرب عبده تعصيانه يامر العبد وهو يريد
انه لا يفعل العبد ذلك الفعل المامور به ليظهر عذره عندهم بلومه وقوله ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية لا
نزاع في ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الذهني لكن هذا الطلب غير واقع في صورة الاعتذار المذكور
اذ العاقل لا يطلب ما يضره ولا ينفعه بل الواقع هناك هو ملاحظة معنى الطلب وتصوره مع قصد الافادة
وهو ارادة افادة كونه مريدا لذلك الفعل المامور به وانه طالب لذلك الفعل في نفس الامر لكن وقوع
الملاحظة المذكورة مع القصد المذكور لا يفيد ههنا اذ المقصود ههنا هو اثبات معنى غير تلك الملاحظة و
ذلك القصد ولم يوجد ذلك المعنى في صورة الاعتذار المذكور قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام لم يثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق

سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا هذا الكلام فقوله فيما سبق اي في قوله وهو غير العلم الى قوله وعدم
امتثاله لاوامره هذا وعرفت ان المقصود ما ذكر فيما سبق هو تصوير الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة
وان المقصود ههنا اثبات صفة الكلام له تعالى وانها مغايرة للعلم والارادة وسائر الصفات فذلك مقدم من
هذا المقام ايضا ويؤيده تواتر ان الانبياء عليهم السلام كانوا يثبتون له تعالى الكلام ويقولون ان
الله تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى كذا في شرح المواقف ولكن
ان المدعى هو ثبوت صفة الكلام له تعالى ولا شك ايضا ان الامر والنهي والاخبار ليس شيء منها مراد فا للعلم
والارادة او سائر الصفات فيثبت المغايرة ايضا قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عم قال في التلويح
ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارئ تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم
بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لا بد في التوفيق في التقييد
من التحمل قال الموقف هذا الكلام فقوله وبين كلاميه تدافع اه وجه التدافع ان كلامه في التلويح يدل على ان
ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وكلامه في شرح العقائد يدل على ان ثبوت كلامه تعالى موقوف على ثبوت ... الشرع فبين الكلامين تناف لكن التوفيق هو ما ذكر في شرح العقائد فان ثبوت كلامه موقوف على ثبوته
النبي عم وبيانه انه كان تعالى كلاما واما ثبوت النبي عم فهو موقوف على ظهور المعجزة في يده مثل انشقاق القمر فح
لا يلزم الدور اصلا واما وجه التوفيق بين كلاميه فهو ان يقال في توجيه كلامه في التلويح ان ثبوت الشرع موقوف
على ثبوت كلامه تعالى اذا كانت المعجزة من جنس الكلام وذلك بان يعلم اولا ان هذا الكلام لكمال بلاغته كان معجزا خارجا
عن قوى البشر ثم يعلم بذلك صدق دعوى النبوة ففي هذا الوقت ثبوت كلامه تعالى على ثبوت الشرع يلزم الدور ولكن ان
نقول ايضا ثبوت بعض الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى في الادلة الشرعية والصلاة ولو توقف ثبوت كلامه تعالى انه لان كلامه تعالى
على ذلك البعض يلزم الدور قوله من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام والمعتزلة يقولون وهو المطلوب
بقيام الماخذ وبانه تعالى باعتبار ايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة هذا الكلام فقوله وهو التكلم هذا اذا كان
المشتق هو المتكلم على ما ذكره الشارح آنفا حيث قال انه تعالى متكلم واما اذا كان المشتق ما في قولهم ان الله
تعالى قال وامر ونهى واخبر فماخذ الاشتقاق هو القول والامر والنهي والخبر وكل منها عبارة عن الكلام القائم بذاته ويقولون بايجاد الكلام

فيه فقولهم ان الله متكلم معناه موجد للكلام ومن قال ان وجود الفعول وحكى في ابو بكر الكته ... شهيد الله
بان معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ومن قال انه متصف بالقول ومعناه انه اتصف بالامر قوله وهو فذكر نحو قديم هذا
قول الحنابلة واما الكرامية فقالوا بحدوث هذا الكلام قال الكرامية كلام الله تعالى قدرته على التكلم وهو قديم ...

[illegible]

[illegible]

ان المتكلم معناه من اوجد الكلام مع ان معناه الحقيقي هو من قام به الكلام وقوله يرد به [illegible] في اصل الكلام شايع
هو ان يقال والا اى وان لم يكن المتحرك معناه اللغوى من قام به الحركة بل كان معناه اللغوى هو من اوجد
الحركة بناء على ما قالوا من ان المتكلم معناه اللغوى من اوجد الكلام لصح ان يقال ان البارى تعالى هو المتحرك والجسم
والمسود والابيض الى غير ذلك بناء على ان معنى هذه الالفاظ في اللغة اسم من هو موجد لما فيه [illegible] معانى
عن ذلك علوا كبيرا فان قالوا [illegible] المعنى الحقيقي الى المعنى المجازى للضرورة الموجبة لذلك العدول [illegible]
لانه وجود الضرورة [illegible] فان قال ان رح ملفوظ ومسموع ان اسناد قوله ملفوظ ومسموع [illegible] مجازى
وكذا اسناد قوله محفوظ ومكتوب اسناد مجازى يعنى كون الكلام الازلى ملفوظا او مسموعا او محفوظا او مكتوبا
هو ان ما يدل عليه من النظم ونقوش الكتابة كان ملفوظا او مسموعا او محفوظا او مكتوبا وليس المراد ان
نفس الكلام كذلك [illegible] ان الاسناد مجازى قوله يراد به الالفاظ المنظومة ان يرد عليه ان هذا تمسكت
جواب اخر لا تحقيق جواب المص والتفصيل [illegible] ان القران مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا اجيب عنه
تارة بان وصفه بالكتابة [illegible] واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق
القران بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتامل هذا كلامه قوله بان وصفه
بالكتابة مجاز يعنى ان الاسناد في قولهم ملفوظ مكتوب محفوظ هو اسناد مجازى كما في قولهم انبت الربيع البقل حيث القرآن
اسند الانبات الى الربيع مع ان الظاهر هو اراده اسناد الانبات الى القادر المختار بحسب الحقيقة فعلى هذا يكون
المراد بالقران في قولهم القران ملفوظ مكتوب محفوظ هو القران القديم ويكون المراد من هذا الكلام هو ان
ما يدل على القران القديم من الالفاظ او النقوش ملفوظ او مكتوب محفوظ فيكون الاسناد مجازيا ولم يكن المراد
ان نفس القران القديم كذلك حتى يرد ما ذكره المعتزلة وقوله بان الموصوف هو اللفظ فعلى هذا يكون الاسناد
في قولهم ذلك اسنادا حقيقيا لا مجازيا ويكون المراد من القران الذى وقع محكوما عليه في هذا الكلام هو
القران الحادث فمن ههنا يظهر ان الجواب الاول لا يصح ان يكون تحقيقا للجواب كما لا يخفى قال بعض الفضلاء
بعيد ان يجعل الجواب الثانى تحقيقا للجواب الاول [illegible] الاسناد في الجواب ايضا على [illegible] لا يكون المراد بالقوم في الجواب الثانى ايضا

المراد
هو القران القديم فيكون من قولنا قرات نصف القران هو ان يقال قرات نصف ما يدل على القران القديم
من الالفاظ المنظومة وكذا الحال في قولنا حفظت القران اى حفظت ما يدل على القران القديم من الالفاظ المخيلة
وفي قولنا مس القران اى مس ما يدل على القران القديم من النقوش المكتوبة والحاصل ان المراد بالقران في الامثلة
المذكورة هو القران القديم وكان الاسناد في جميعها مجازيا فلا اشكال في كلام ان رح اصلا ولكن نقول
بانه التوفيق ان قول الشارح رح وتحقيقه ان جواب اخر وليس مقصوده تحقيق جواب المص كما زعمه او ذكر لان
المص لما كان خلاف الظاهر بعيدا عن الفهم كما عرفت عدل الشارح عن جواب المص فقال وتحقيقه اى تحقيق الجواب
عن شبهة المعتزلة ان للشى وجودا في الاعيان الى اخر الجواب قوله حتى سمى الكليم قال بعضهم حتى
لما سمع جميع الجهات على خلاف المعتاد هذا كلامه قال في شرح المقاصد فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى
المنتظم من الحروف المسموعة فظاهر واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى فان يد سماعه
لابد من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها انه يسمع كلام الازلى
خلاف بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تع في الاخرة بلا كم وكيف وثانيها انه سمع بصوت من الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه تعالى اكرمه وشرفه
فافهمه كلامه بصوت من غير كسب لاحد من خلقه [illegible] قال الشارح رح فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى
هذا السوال هو قوله فقوله تع حتى يسمع كلام الله تع يسمع ما يدل عليه وذكر لان قوله يسمع ما يدل عليه
يدل على ان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف لكونه دالا عليه وقوله ايضا المعجز المتحدى
به هذا معطوف على قوله الاجماع على خلافه ومعنى التحدى هو طلب المعارضة كما في قوله تع فاتوا بسورة من مثله
ويمكن ان يقال معنى قوله المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى هو ان المعجز المتحدى به هو ما يدل على كلام الله تعالى
كما ان معنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فتامل وقوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قيل فيه
بحث لان تلك الصفة القديمة هى المعانى القديمة المترتبة في انفسها ترتيبا عقليا غير زمانى وكان [illegible] الالفاظ
الدالة عليها مترتبة [illegible] الترتيب الزمانى [illegible] فظاهر [illegible] بصور

المعارضة للصفة القديمة بان يتصور تلك المعانى القديمة في ضمن الالفاظ الدالة عليها ويقصدون بان ياتوا بامثالها
في حسن الترتيب ونهاية الالطاف في غاية ما في الباب كانوا عاجزين في الاتيان بمثلها كما كانوا عاجزين في الاتيان
بمثل القران الحادث ويمكن ان يقال ان تلك الصفة القديمة غير تلك المعانى المترتبة فان تلك المعانى هى من المعلومات
الله تعالى فتكون هى من متعلقات صفة العلم لا من متعلقات صفة [illegible] الصفة القديمة التى هى صفة الكلام فهى صفة الكلام
واحدة ازلية لا تعلقات متكثرة بحسب تكثر المامور به والمنهى عنه والمخبر به او غير ذلك قوله انما هو باعتبار
دلالته قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو بحاجة وجوابه ان النقل
عن المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وفي جوابه بان اعتبار العلاقة لا يقتضى تاخر الوضع حتى يكون منقولا
وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل لا فرق له في التزامه هذا كلامه فقوله فيكون ايضا مجازا
في المنقول عنه اى ويكون كلام الله تعالى مجازا في المنقول عنه ~~اى ويكون كلام الله تعالى مجازا~~ في المعنى القديم عند اهل الوضع
الثانى كما كان منقولا لا مشتركا بالنسبة الى الوضع الثانى وقوله وهو باطل فانه لو كان مجازا في المنقول عنه لصح نفيه بان
يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهذا باطل قطعا وقوله واعتبار العلاقة لا يقتضيه يعنى اعتبار العلاقة بين المعنيين
لا يقتضى هجر المعنى الاول فان لم يهجر المعنى الاول كان اللفظ مشتركا بين المعنيين لا منقولا اذ لو كان منقولا لا يلزم
هجر المعنى الاول هذا والحق ان اعتبار العلاقة يقتضى كونه منقولا لا مشتركا كما هو المشهور قال في التلويح ما
نص الاطلاع على ان النقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الاول لا اخر وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا
والثانى مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة وقال ايضا المرتجل قسم من المشترك فالاولى مرتجلا منه
اذ يقال سلمنا انه منقول لكن لما شاع استعمال كلام الله تعالى في المعنى الثانى كما شاع استعماله في المعنى الاول صار كلام الله تعالى
ملحقا بالحقيقة في المعنى الثانى حتى صار مشتركا بين المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول
ولا بالنسبة الى الوضع الثانى وقوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع الخ ولقائل ان يقول سلمنا ان اثبات
عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل لكن لا حاجة الى ذلك الاثبات فان هذا المجيب بصدد المنع لا بصدد
الاثبات [illegible] ذلك [illegible] العلاقة [illegible] منقولا [illegible] هذا المجيب [illegible] العلاقة يقتضى تاخر الوضع

الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث حتى يكون اللفظ منقولا لانه من كان بصدد المنع لا يحتاج الى اثبات
عدم ترتب الوضع في الكلامين بل يكفيه الاحتمال العقلى بان يقال ان وجوب العلاقة لا يقتضى تاخر الوضع
الثانى من الاول فلا يحكم بانه منقول لاحتمال هذا المعنى الى اخر كلامه ثم يرد على هذا الجواب انه مخالف لظاهر كلام الشارح
حيث قال في التحقيق بالذات انه هو باعتبار دلالته على المعنى فان هذا الكلام يدل على انه ظاهر
على تاخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث فلا يصح هذا الجواب ان يكون جوابا من طرف الشارح لانه لا يرضى
قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القايم بجبرائيل
لو يلزم ان لا يكون ما قرانا كلامه تع بل مثله وفيه نظر للقطع بان كلا منا يقرأ كل واحد منا هو القران
المنزل على النبى عم بلسان جبرائيل عم وان كان اسما للنوع القايم بذاته تع يلزم ان يكون الاطلاق
على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلامه تع بالحدوث ايضا حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد
الخاص هذا كلامه فقوله اسم للفظ والمعنى الخ اى فيكون الكلام النفسى عند الكشوى امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قايما بذات الله تع وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور كذا حققه في
شرح المواقف وقوله وفيه نظر هذا اشارة الى [illegible] في عدم كونه كلاما الله نظر وقوله يلزم ان يكون الاطلاق
على ذلك الشخص الخ هذا اللزوم ممنوع فان اللازم ههنا هو اطلاق كلام الله على ذلك الشخص باعتبار كونه فردا
من افراد النوع القايم بذاته تع كما هو حال ساير الالفاظ الموضوعة للمعانى الكلية بالنسبة الى افرادها الخصوصية
فان اطلاق تلك الالفاظ على تلك الافراد انما هو باعتبار كونه فردا من افراد تلك المعانى الكلية وان فهم
ذلك الشخص القايم بذاته تع بخصوصه فذلك بسبب قرينة من القراين او بسبب تبادر ذلك الشخص عند اطلاق
كلام الله [illegible] يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه ونظيره لفظ الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود
الخارجى مع انه موضوع للمعنى العام المشترك للوجود الخارجى والذهنى كما ذكره السيد الشريف في بعض الحواشى قوله ان جعل

من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما اذ ... وتفسيره ذلك هو ان الواضع يلاحظ بعنوان كلي جميع افراده
على وجه الاجمال ثم وضع لفظا من الالفاظ لتلك الافراد خصوصياتها وصفا اجماليا ومثال ذلك لفظ انت
فانه موضوع لكل مخاطب معين بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين ويجعل هذا المفهوم آلة بملاحظة تلك الافراد
فوضع لفظ انت لخصوصيات تلك الافراد التي هي خصوصيات كل مخاطب معين اذا عرفت هذا فلو جعل كلام
الله من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يكون كلام الله حقيقة في الافراد التي قرأناها كما كان
حقيقة في الشخص الذي قام بذاته تعالى واما قوله يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث ايضا حقيقة فمدفوع بان
يقال ان اريد به ان يوصف ذلك الشخص الذي قام بذاته تعالى بالحدوث فذلك مم وان اريد به ان يوصف نوع
كلام الله بالحدوث فمسلم لكن لا استحالة في ذلك فان هذا النوع له افراد متعددة بعضها قديم وهو الشخص
القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا قوله مشترك
بين النوع وذلك الفرد الخاص يرد عليه ان كلام الله اذا كان اسما للنوع القائم بذوات المخلوقات يلزم ان يكون
اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من خصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وانه باطل فجوابكم جوابنا قوله ليس مترتب
الاجزاء فان قيل يشكل الفرق ح بين قيام علمه وسمعه وبصره وبين كلامه اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء هذا كلام قوله
يشكل الفرق انه لا يختص بعلم وسمعه بل يتوجه على جميع كلمات القرآن من اوله الى آخره فان جميع كلمات
القرآن هي المركبة من التسعة والعشرين حرفا ومجموع هذه الحروف قد كانت ازلية قائمة بذاته تعالى والموضع
انه لا تركب ولا تقدم ولا تأخر بين تلك الحروف والاجزاء الكلمات المركبة منها فلا يتصور ان يكون ضرب مثلا كلمة
واحدة مترتبة الاجزاء ولا ان يكون علم كلمة اخرى مترتبة الاجزاء ومن المعلوم ان الترتيب لا ينفك عن تركيب
الكلمات فاذا لم يوجد الترتيب في كلامه لم يوجد التركيب فيه بدون الترتيب والجواب العام هو ان يقال جاز ان
يوجد من كل واحد من تلك الحروف اشخاص متعددة قائمة بذاته تعالى ويكون بين تلك الحروف ترتيبات عقلية
... هيئات مخصوصة

هيئات مخصوصة بها

مفهوم المخاطب المعين

اما ما ذكره ...

فيكون تلك الصفة ايضا قائمة بموجود غير جسماني

مترتب الاجزاء فالمراد به نفي الترتب الزماني في الاجزاء لا نفي الترتب مطلقا ثم انه لا استبعاد في ان يكون صفة موجودة في الخارج
قائمة بموجود جسماني فيكون هي متحيزة بتبعية ذلك الموجود ويكون تلك الصفة ايضا قائمة بموجود غير جسماني
فيكون هي غير متحيزة ايضا بتبعية هذا الموجود قال الشارح وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس ولكن
نقول انا نتعقل معنى الحيوان الناطق مثلا في زمان معين بتقدم الحيوان على الناطق و نتعقل ايضا في ذلك
الزمان المعين معنى الناطق الحيوان بتقدم الناطق على الحيوان وليس هناك ترتب زماني بين المعنيين وهذا
ظاهر بالوجدان لا ينبغي ان ينكره عاقل فلم لا يجوز ان يقوم بذاته تعالى القول الكامل الفاظا ومعاني الالفاظ مترتبة
ترتبا عقليا غير حسي في الترتب زمانيا اصلا قوله ونحن لا نتعقل الخ هذا ناظر الى ما سبق من قوله كالقائم
بنفس الحافظ ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خيال الحافظ هو الذي يكون هنا
فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية في خياله بدون الترتب اذ لو لم يكن هي ثابتة باقية في خياله لزم
النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الامي اصلا واذا جاز الثبوت والبقاء في الانسان الضعيف جاز ذلك
في الواجب المقوى الكامل بالطريق الاولى فتامل والله الموفق قوله يشترط بالاجزاء المعدوم انه لم يرد به المعنى
الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدأها
شم فقوله فانها دالة على الاضافة الخ وليس حاصل ان الاخراج والترزيق والاحياء والاماتة الى غير
ذلك عبارات دالة على الاضافات المحضة لكن المراد مبدأ هذه الاضافات ومبدأ ها صفة حقيقية هي المسمى
بالتكوين واثبتنا الحقيقية في قوابيه وبين القدرة بان اثر القدرة صحة وجود المقدور من القادر و
اثر التكوين هو الوجود بالفعل قوله يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما
ذهب اليه ابو الهذيل فان ذلك جائز عند الخصم كما يجيء في الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشيء لا تقوم بغيره
والظهور بطلانه لم يتعرض له شم فقد رفاد في ما يجيء اي كما يجيء في الوجه الرابع من قوله فيكون
كل جسم خالقا ومكونا ... الوجه الاول ... الوجه الرابع ...

في الممكنات ... مع ان فيه سد باب اثبات الصانع والعاقل لا يقول به وان اراد سبق ذات الشيء على وجوده سبقا
الزمانيا بان يتصف الباري تعالى في الازل بذات التكوين مثلا حال كون ذات التكوين معدوما ثم يتصف به الباري
بعد الحدوث حال كونها موجودة فهذا غير معقول ايضا بمنزلة ان يتصف زيد مثلا بالسواد حال كون السواد
معدوما ثم يتصف بذلك السواد حال كونه موجودا قوله وبين هذه الادلة انه كان ... و ... الدليل ... او
بنى الامر على التغليب شم والحق ان الدليل ... ايضا مبني على كون التكوين صفة حقيقية وذلك لان
مراد الشارح هو انه تعالى قد وصف ذاته في الازل بانه الخالق فلو كان الخلق صفة حقيقية ازلية لا يلزم كذب
كلامه تعالى لانه تعالى في الازلي قد كان متصفا بصفة الخلق وهو التكوين فيكون الكلام الازلي صادقا قطعا
ولو لم يكن الخلق والتكوين صفة حقيقية ازلية فاما ان يكون صفة حقيقية حادثة او يكون صفة اضافية
متجددة وقت حدوث المكون واياما كان يلزم الكذب بناء على انه تعالى وصف ذاته في الازل بانه متصف بصفة
الخلق والتكوين بعنوان الموصوف انه تعالى لم يتصف في الازل بصفة الخلق والتكوين وكلامه تعالى منزه عن الكذب
بالاجماع قوله والدليل على كونه صفة اخرى ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل
ويقتضيه عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى في الموجب الفاعل ... هو موجود
في الواجب بالنسبة الى غير القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى شم فقوله هو المعنى الذي
يجده في الفاعل الخ لا شك ان العلة الموجبة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات
وانه يجب ان يكون له خصوصية مع ذلك المعلول ليست تلك الخصوصية مع غيره اذ لولا ذلك لم يكن
اقتضاؤه للمعلول معين اولى من اقتضائه لما عداه فلا يتصور صدوره عنه فمن كل مصدر
لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست مع غيره كذا في شرح المواقف
والظاهر ان المراد بالتكوين هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعلق بين المكون لان هذا الامر
الاضافي ... ان تلك الخصوصية ... قوله ... الارادة

والمكوّن

توسيعا للدائرة قوله جاز الاطلاق لكل ما يقدر هو عليه يرد عليه انه لو لم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم
الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم لا انه تعالى منه شم فقوله لتوقفه على عدم الايهام اي لتوقف الجواز الشرعي
على عدم ايهام ما لا يجوز في شانه تعالى فلا يجوز ان يقال هو مسود لكونه قادرا على السواد وذلك لايهامه كونه تعالى
جسما ... وقوله والاذن اي ولتوقف الجواز على الاذن الشرعي وانما يوهم ما لا يجوز في شانه تعالى
وقوله ولا مانع منه لا يخفى على المتامل ان اطلاق المسود والاحمر على رجل صباغ لكونه قادرا على صبغ السواد
والحمرة غير مقبول عند اهل اللغة والعرف ولا عند البلغاء ايضا فلا وجه للايراد المذكور ههنا ثم بقي
ان يقال اللازم من جواز الاطلاق الى ما على عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق هو جواز الاطلاق خالق السواد مثلا او مكون
السواد او محدث السواد بمعنى انه قادر على خلقه وتكوينه واحداثه ولا يلزم اطلاق المسود عليه تعالى وذلك لان قدرته تعالى
انما يتعلق على خلق السواد لا على نفس السواد اذ الماهية من حيث هي هي ليست مجعولة على ما هو المشهور فلا
تتعلق القدرة على نفس السواد وانما يتعلق على خلقه وتكوينه واحداثه فلا يرد النقض بنحو المسود اصلا قوله
فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل ... مشهور بجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى
ما يرد عليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المقصود الباري تعالى ... لا تتعلق بوجود ... ولا استحالة في سبق ذات
الشيء على وجوده فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى شم فقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين
التكوين فيما هو ان يكون التكوين مكونا بتكوين هو نفسه وبطلانه ما يجيء من قوله وهو غير المكون عندنا
الاته فلا يحسن ايراده ههنا قبل مجيئه او انه ... قوله وقد اشرنا ... اشرنا في بحث صفة البقاء قوله ولا
ضي ان في سبق ذات الشيء على وجوده ولا يخفى عليك ان ذات التكوين من قبيل الصفات الممكنة ... كل
ممكن ... او جزء في الوجود وعدمه بدون رجحان احدهما على الآخر فان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده
... بل الوجود وجميع الممكنات كذلك ... فان كل واحد منها يحتاج الى تكوين غير ... التكوين
... تعالى عن ذلك

يوجد في الموجب ايضا مع ان الموجب لا قدرة له ولا ارادة وقوله فكيف لا يكون صفة اخرى لا نزاع في ان الباري تعالى
لابد له من خصوصية مع كل مكون صادر عنه تعالى بعينه لكنه لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية مغايرة للقدرة
والارادة بالنسبة الى ايجاد العالم وكذا لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية غير ذاته تعالى بالنسبة الى ايجاب القدرة
والارادة وساير صفاته الحقيقية فالحق هو ما ذكره الشارح من قوله والاولى ان لا يكون صفة اخرى سوى القدرة
والارادة قوله والمكون حادث لحدوث التعلق او يكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص
وهذا هو الانسب بالمتن ح م لا شك ان تعلق القدرة ازلية لازمة للقدرة وهي صحة الفعل والترك
واما كون تعلق التكوين ازليا وهو الايجاد فغير معقول اصلا ولذا قال الشارح لحدوث التعلق فافهم
قوله وما يقال في جواب السند لان القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان
قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم الى اخره وحاصله ان
الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوع نظايره توسيعا للدايرة الايرادية نحو وقد
وجود العالم بلا التعلق بالذات والصفات وبين عدمها انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا ح م
فقوله وحاصله منع الملازمة فيه بحث اذ لا يتصور ههنا منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون
عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون
كما ان الضرب لو كان قديما يلزم قدم المضروب فان النسبة لو كانت قديمة يلزم قدم المنتسبين
ومنع هذه الملازمة مكابرة واما قوله وليس بشيء ليس بشيء لان المقصود ههنا هو ان الترديد المذكور
قبيح لاستلزامه التناقض لانه حاصل قوله وان تعلق انه حوان وجود العالم ان تعلق بذاته تعالى او بصفة من صفاته
فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده به الى اخره في السايل وقال ان قوله ان تعلق
بذاته او بصفة من صفاته الى اخره يستلزم الاقرار بحدوث وجود العالم فيكون الترديد بين القدم و
الحدوث بعد الاقرار بالحدوث قبيحا جدا [illegible]

يكون الجواب الزاميا اي يكون الجواب الاول في الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين
واذا كان الزاميا لا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى ابطال الاحتمالات ابطالا تحقيقيا
يحصل الالزام قال الشارح ثم اذا اثبتنا صدور العالم حاصله انا لو اثبتنا صدور العالم عن القادر
المختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا الاجسام ممكنة وكل ممكن يجب انتهاؤه الى الواجب
نقص وكل نقص يجب تنزيهه تعالى عنه كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله قولا بحدوث
العالم حدوثا زمانيا حينئذ يكون الترديد المذكور قبيحا لكن الدليل المعتمد عند اصحابنا هو الدليل الذي
كان يتوقف على حدوث العالم على ما علم في موضعه فلا يلزم من القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى
قولا بحدوث العالم فلا اشكال قوله ومن ههنا اي من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم
خلافه هذا اظهر ح م فكان الشارح قال ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية يقال ان النفي
بكل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من قال بقدم الهيولى مثلا وانما قلنا اشارة الى الرد
لان مراد المص ههنا هو ان التكوين انه تعالى لكل جزء من اجزاء العالم لا في الازل بل في وقت حدوثه
فيظهر من هذا الكلام ان لوجود جميع اجزاء العالم بداية فيبطل القول بقدم الهيولى ونحوه قال الشارح
والالى وان لم يكن المراد بالحادث ما لوجوده بداية بل كان المراد به ما هو مصطلح الحكماء لم يصح
ذكره فاعليهم وقوله من وجود المفعول متعلق بقوله فلا بد وقوله اذ لو تأخر اي لو تأخر وجود المفعول
لانعدم الضرب وقوله بخلاف فعل البارى الى هذا ممنوع فان فعل البارى انما يكون ازليا اذا كان
صفة حقيقية والمفروض انه ليس كذلك اذ المفروض انه من الاضافة والقول بكون الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود ازلية بديهي البطلان قوله وهو غير المكون عندنا حمل بعضهم هذا الكلام
وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان
جواز الانفكاك متحققا بين المكونات وليس كذلك لان صحة الانفكاك في التكوين بل في سلب هذا الحكم في المكون موجودة

تكوين ؟

في الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالوصف مع المحل والصفة الحادثة مع الذات
ح م فقوله لصحة الانفكاك بينهما وذلك لان التكوين موجود في الازل والمكون حادث لم يوجد في الازل فثبت
الانفكاك بينهما فلا يكون كالضرب مع المضروب كما ذهبوا وقوله والالى وان كان التكوين اضافة لما
كان غير المكون لامتناع انفكاك التكوين عن المكون ح اي حين كون التكوين اضافة وقوله عليه سلمه
عند الخصم يعني ان صحة انفكاك التكوين عن المكون كانت مبنية على كون التكوين صفة حقيقية ازلية وهذا
غير مسلم عند الخصم بل هو محل النزاع فذكر البعض يلزمه المصادرة في جوابه وقوله وفي المكون موجودة في الاضافة
ايضا يعني ان صحة الانفكاك في المكون موجودة في الاضافة فان المكون يصح انفكاكه عن التكوين اذا كان
التكوين اضافة اذ هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود فيكون حالة بين الوجود والعدم فلا يثبت
التكوين وقت بقاء المكون فيصح الانفكاك بينهما وقت بقاء المكون وقوله ايضا اي كما كان
التكوين على تقدير كونه صفة ازلية يوجد بدون المكون على ما قالوا وقوله لا يكفيه اللزوم من جانب
قلت نعم لكن التكوين اذا كان اضافة يلزم ان يكون اللزوم بين التكوين والمكون من الجانبين
فان التكوين لو كان اضافة يكون ايجادا للمكون لا اخراجا له من العدم الى الوجود ولا شك
ان ايجاد المكون كما يكون وقت حدوثه يكون ايضا وقت بقائه فظهر ان اللزوم بينهما من
الجانبين فلا يرد النقض بالوصف مع المحل ولا بالصفة الحادثة مع الذات قوله لان الفعل مغاير
المفعول قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبداؤه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولو سلم
لكان غير الفعل ايضا فيكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القايل بالعينية ينفي
كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت
انما جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا فتدبر ح م فقوله ولو سلم لم يكن غيره اي لو سلم ان التكوين نفس
الفعل [illegible]

وقوله فان القايل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية يعني ان الش رح لما قال ان الفعل مغاير المفعول
ظهر بطلان قول من قال ان التكوين هو عين المكون وذلك لان الفعل لا يكون عين المفعول وان
لم يكن الفعل صفة حقيقية فهذا الكلام من الشارح يكون الزاما على القائلين بالعينية ويجوز ان
يكون هذا الكلام تحقيقا لقول القائلين بان التكوين صفة حقيقية وذلك لان ذكر التغاير بين المفعول
ونفس الفعل يدل على التغاير بين المفعول ومبدا الفعل بطريق الاولى فيكون ذكر الاول كناية
عن الثاني فكان ابلغ من التصريح وقوله ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل فعلى هذا يكون لفظ
الفعل حقيقة عرفية في ما به الفعل كما ان لفظ التكوين يكون حقيقة عرفية في مبدا التكوين وهو
ما به التكوين بمعنى الايجاد ويجوز ان يكون لفظ الفعل مجازا فيما به الفعل وقوله جواب التسليم الاول
وهو ان يقال ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب وقوله بل الثاني ايضا وهو ان يقال لا استحالة
وكون الصفة الحادثة غير الذات مع ان الكلام في الفعل الذي هو صفة محدثة قوله مستغنيا عن
الصانع اذ الاحتياج اليه اي هو في التكوين والايجاد ح م فقوله اذ الاحتياج اليه اي الى الصانع
انما هو في التكوين والايجاد والخلق والمفروض ان تكوين الشيء وايجاده وخلقه هو عين ذلك
الشيء ومن المعلوم ان ماهية الشيء ليست مجعولة يلزم ان يكون ذلك الشيء قديما مستغنيا
في التكوين والايجاد والخلق الذي يفتقر قوله اقدم من القدم اما لغوي فالمعنى اتم قدما منه
واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحي باعتبار ملاحظة لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى
قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين وهذا ح م فقوله اما لغوي القديم في اللغة ما مضى عليه
زمان طويل كقوله كالعرجون القديم وقوله لانه قديم بدون التكوين بيان كون الواجب تعالى قديما
بدون التكوين لا يستلزم كونه اقوى قدما واولى به وانما يلزم لو لم يكن المكون قديما بنفسه لكن
الموقوف هو ان التكوين عين المكون [illegible]

التكوين عين المكون محال في نفس الامر لكن المحال يجوز ان يستلزم المحال فلو كان عينه لزم ان يكون المكون موجوداً قديماً بذاته هذا خلف قال الشارح لكن ينبغي للعاقل ان هذا انه يعتني بالنص والخطاب المائة بدية
بانهم لم يسموا فرد هم هذا الجواب بليق بالعقلاء وقوله ليس مراد المحققين مغايرا للمفعول والمحال بقولهم التكوين
نفس المكون بكسر الواو لانهم قد نفوا كون صفة حقيقية فيه معاني من سورة الادب ولان التكوين يتجدد عنده … يتجدد
المكون بفتح الواو ولا ينفك كل واحد منهما عن الاخر فكانه نفس خلاف المكون بكسر الواو فانه قديم ينفك في الازل
عن التكوين وقوله لاكما زعمت الفلاسفة فانهم قالوا ارادة الله تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل وسموه العناية
الازلية وقالوا علمه تعالى ذاته فلذا قالوا انه تعالى موجب بالذات قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا
وذلك بحكم الضرورة ثم قد توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه
الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال الاوجب المبداء الكامل فقد حنى عليه الغرور بيانه ثم قد نبا ش باحتمال كون العالم
هذا الكلام فتوقف على ابطال قول الحكماء انه قال الحكماء الممكن ش باسرها قابلة للوجود على وجوه مختلفة الا
ان بعض تلك الوجوه احسن واكمل لنظام الكل من حيث هو كل وهو هذا النظام المشاهد فلذا
وقع العالم على هذا النظام المشاهد لمناسبة المبداء في الاكملية وقوله قد خفي عليه الغرور بيانه لان نزاع في ان
وجود العالم على الوجه الاوفق يدل دلالة ضرورية على كونه تعالى قادرا بمعنى انه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل وهذا المعنى الاتم فانه كما يتناول المختار يتناول الموجب ايضا فان الحكماء قالوا ان مقدم الشرطية الاولى
واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الله سبحانه
وهو كذا في شرح المواقف واما كونه وجود العالم على الوجه الاوفق دليلا على كونه قادرا بمعنى انه يصح
ان يفعل وان لا يفعل فدعوى الضرورة فيه غير مقبولة فان دعوى الضرورة فيما هو محل النزاع مما لا يقبله
اهل المناظرة لكن مقصود الشارح هو اثبات المعنى الثاني الذي هو الاخص فلابد له من دليل يدل على
كونه قادرا بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل [illegible]

الحوادث لكل ارادة المختلفة على الوجه الاوفق الاصلح فعلى هذا لا يلزم ان يكون البارى تعالى فاعلا مختارا بل
الفاعل المختار هو ذلك الوسط القديم هذا وانت خبير بان حدوث ما سواه تعالى يبطل احتمال الوسط المختار
واذا بطل هذا الاحتمال فلو كان البارى تعالى موجبا يلزم قدم العالم او يلزم التسلسل في الشروط المتعاقبة او الحقيقة
على ما حقق في موضعه قوله يعني الانكشاف التام بشرط اراد الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة
المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي هذا الكلام فتقرر مصدر المبني للمفعول فعلى هذا يكون رؤية الله تعالى
هو بمعنى كونه مرئيا ولو كانت الرؤية مصدر المبني للفاعل مضافا الى المفعول كما هو الظاهر كان تفسيره
بالانكشاف تفسيرا باللازم وعلى التقديرين محل النزاع هو رؤية الله تعالى بحاسة البصر وهو ان ينكشف
للعباد انكشاف القمر ليلة البدر وان يحصل للعبد بالنسبة اليه تعالى هذه الحالة المعتبرة بالرؤية حتى بالرؤية
على ما يجيء تفصيله ان شاء الله تعالى قوله يعني ان العقل اذا خلى اي هذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع
اذ الخصم قائل به هذا الكلام يعني ان مقصود المحققين هو ان الحكم العقلي بجواز رؤية الله تعالى جواز في نفس الامر
وليس مقصودهم هو ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناعه فان هذا المقصود ليس محل النزاع مع
انه منقوض بجميع الممتنعات النظرية كحسية الواجب تعالى عن ذلك فانه يقال مثلا ان العقل اذا خلى ونفسه
لم يحكم بامتناع جسمية تعالى ما لم يقم برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه وكذا نقول فيما نحن فيه
ان مراد الشارح هو ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى ما لم يقم برهان على الامتناع بل
حكم بجوازها ما لم يقم برهان على امتناعها فهو اشار اليه الشارح بقوله مع ان الاصل عدم الامتناع ثم
ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي ههنا لان المقصود هو ان يتفرع عليه ما بعده من قوله واجبة بالنقل واما
النقض بالجسمية ونحوها فالجواب هو انا سلمنا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسمية تعالى لكن
قام البرهان على امتناع جسميته تعالى بخلاف رؤيته تعالى اذ لم يقم برهان على امتناعها فتبقى على الجواز الاصلي
[illegible] قوله [illegible] هذا الكلام [illegible]

فتقرر برد عليه انه يمكن ان يقال ان قوله اي قاطعون برؤية الاعيان والاعراض اشارة الى ان الحكم برؤية
الاعيان والاعراض حكم بديهي مع ان الخصم قائل برؤيتهما ايضا وان ما ذكر ههنا في صورة الدليل لكان التنبيه
لا الاستدلال فالاعتراض عليه بايراد المنع او نحوه لا يجوز كثير النفع قوله اذ لا بد من مشترك بينهما يرد
عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والتقابل بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية
ونحوها امور مشتركة بينهما فان كانت علية الامور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب تعالى فلا ضرر في النقض بها على
انها تقتضي صحة رؤية المعدوم ايضا مع انها قطعا قلت يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن
هذا الكلام فتقرر برد انه لما ثبت ان التحيز والمقابلة في الجوهر يكونان بالاصالة وفي العرض يكونان
بالتبعية فكل منهما يكون في الجوهر بمعنى وفي العرض بمعنى اخر فلم يوجد معنى واحد مشترك بين الجوهر والعرض
واما كون نفس وجوب الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يضر المعلل لان فيه المطلوب وهو صحة رؤية الواجب
تعالى واما قيد وجوب الوجود وهو كونه بالغير فهو اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلق الرؤية
كالامكان ونحوه وقوله فلا ضرر في النقض بها بل في الايراد بها منع للمعلل اذ يلزم من كون الماهية والمعلومية
ونحوها متعلق الرؤية كون الواجب تعالى ايضا متعلق الرؤية لانه تعالى من افراد الماهية والمعلومية ونحوها من
الامور العامة والمفروض ان كل واحد منها متعلق للرؤية وقابل لها فكذا الواجب تعالى واما قوله
يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فقد فرع بما يذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية
لفقد شرط او وجود مانع لا ينافي الصحة المطلوبة وذكر في شرح المقاصد ان الشرطية والمانعية انما
يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها فتدبر قوله والامكان علة عدم ضرورة الوجود او ايضا لو عللت
بالامكان لصحت رؤية المعدوم الممكن هذا خلف فيه نظر هذا الكلام تقرير انه وجه النظر هو انه يجوز ان
يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشار اليه الشارح فقد عرفت انه وجه النظر ايضا فتذكر
قوله [illegible] هذا الكلام

كلامه فتقرر انه لا يتم المقصود وهو صحة رؤيته تعالى وذلك لجواز ان يكون الحدوث او الامكان شرطا
لصحة الرؤية فلا يلزم صحة رؤيته تعالى وانت خبير بان الشارح قد صرح بان المراد بالعلة ما هو متعلق
الرؤية والقابل لها لا ما لا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا يعني ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده
ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر
في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق
الرؤية امر موجود ولان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه فافهم والله المعين قوله وبتوقف
انشا منها الى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا ينافي الصحة المطلوبة
هذا الكلام وذلك لان الشرط والمانع من الامور الخارجة عن متعلق الرؤية ولا عبرة به قيل جاز ان يكون
الشرط والمانع من خارج عن المتعلق فيكون الصحة او الامتناع لذاته لا لامر خارج عنه وانت خبير بان
هذا الاعتراض مندفع بما ذكر الشارح من قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها
من الاعراض قال الشارح فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اي فيجوز ان يعلل صحة الرؤية
بخصوصية الجوهر وخصوصية العرض وقوله فالعدمي يصلح علة للعدمي اي فليكن الامكان او الحدوث
علة لصحة الرؤية قوله ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم الخ جواب لقوله فالواحد النوعي قد
يعلل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهذا
لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض
والاشتراك الصحة بينهما واستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال
اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بينه وبين الواجب تعالى ممكن هذا الكلام فتقرر
لا يدفع الاعتراض اي لا يدفع الاعتراض بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذلك لانا سلمنا
انه لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر فقط او خصوصية العرض فقط لكن لم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية كل واحد من الجوهر

والعرض فلا يلزم من جواز رؤيتها جواز رؤيته تع وانت خبير بان هذا الايراد يكون راجعا الى النظر
الذي اورده الشارح بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها اه واذا
كان راجعا اليه ينبغي ان لا يذكر قبل ذكره وقوله او يقال انه يقال في بحث فانا سمعنا اذ راينا زيدا الا ندرك
منه الا هوية ما لكن لا لا يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصية الجوهرية في زيد فقط او بخصوصية
العرض فيه فقط غاية ما في الباب انه لا ندرك من تلك الخصوصية الا هوية ما وهذا الاحتمال عقلي لا بد لنفيه من
دليل فلذا قال صاحب هذا الوجه الاول انا نرى كل واحد من الجوهر والعرض فلا تكون الرؤية مختصة
بالجوهر فقط ولا بالعرض فقط ثم لا بد لهذه الرؤية العامة من متعلق عام ايضا غير مخصوص بشيء من الجوهر
والعرض ومع ذلك لا بد ان يكون امرا وجوديا وذلك المتعلق العام هو كون الشيء له هوية ما فانا
اذا ابصرنا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فيجوز ان يكون
الواجب تع ايضا متعلقا للرؤية وهو المط قوله انا ندرك منه هوية ما رد بان مفهوم الهوية المطلقة
امر اعتباري فكيف يتعلق به الرؤية بل المرئي خصوصية الموجود فلعل لتلك الخصوصية لها مدخل في تعلق
الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى هذا كلامه فقوله رد بان مفهوم الهوية
اي هذا الرد هو ما ذكره السيد في شرح المواقف وانت خبير بانه يكون راجعا الى نظر الشارح فلا ينبغي
ان يذكر قبل ذكر هذا النظر وذلك لان حاصل هذا النظر هو انه يجوز ان يكون متعلق الرؤية هو خصوصية
كون الشيء له هوية ما لا نفس مفهومه فانه من المعقولات الثانية فكيف يكون متعلق الرؤية وتلك الخصوصية
هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية الجوهرية او العرضية ثم انه تع منزه عن الجسمية وما
يتبعها فلا يلزم كونه متعلقا للرؤية وقوله منقوض بصحة الملموسية قال في شرح المقاصد واما النقض
بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى كلامه ويمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة
بالاعراض [illegible]

جرية جاز ايضا ان يكون ملموسا بالقوة اللامسة لا في مكان ولا في جهة ولا مماسة بين اللامسة والملموس
وذلك بان يخلق الله في جميع اعضاء المخلوق ادراكا للملموس كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس
والملموس فلا نقض بصحة الملموسية ايضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور قال الشارح لكان طلبه
جهلا قالت المعتزلة الجهل ببعض احوال الباري تع لا يضر اذ العلم بوحدانيته وشرعيته ورد ذلك بان
تجويز جهل بكليم الله تع بما يمتنع عليه تع مع علم احاد المعتزلة به بدعة شنعاء قوله والمعلق بالممكن
ممكن يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول لانعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان
الارتباط لاجل الوقوع لا الامكان هذا كلامه والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح هو ان يقال
ان انعدم العلة انعدم المعلول ويؤيده ما ذكره في شرح المواقف انه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن
في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط الا ان المشروط
متحقق على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود
بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان جئتني اكرمتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم
لا في جانب العدم فقط انتهى كلامه وقيل الصواب هو الربط في جانب الوجود مع قطع النظر عن جانب العدم وعلى
التقدير يحصل المطلوب وهو ان المعلق بالممكن ممكن قوله وقد اعترض عليه بوجوه منها ان الرؤية مجاز
عن العلم الضروري واجيب بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري
بلفظ يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة
والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كما يخاطب من وراء الجدار هذا كلامه فقوله مجاز عن العلم الضروري
يعني قوله ارني اي اجعلني عالما بك علما ضروريا وقوله بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية اي لو كانت
الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه في قوله انظر اليك بمعناه ايضا والنظر اذا استعمل
[illegible]

بخصوصية ذاته تع لان الخطاب لا يتصور الا بالنسبة الى مخاطب معين ولا شك ان هذا العلم علم
ضروري مخلوق لله تع حاصل قبل سؤال موسى عم الرؤية ثم لو قال اجعلني عالما بك علما ضروريا يتبادر منه
انه تع لم يجعله عالما به علما ضروريا مع طلبه ليحصل له العلم الضروري به تع وهذا غير معقول مع ان فيه ترك ادب
فلا وجه لما قال الجلبي ان المراد الرؤية لمن يحصل بعد فيكون طلبها امرا معقولا وليس فيه ذلك ترك ادب وخطأ
الذي ذكرنا ظاهر للعاقل المنصف قوله ان كانوا مؤمنين اه روي ان موسى عم اختار سبعين رجلا من
خيار المؤمنين للاعتذار عن عبادة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم
انهم ارتدوا او كفروا بعد ما امنوا فلا اشكال اصلا هذا كلامه فقوله فلا اشكال اصلا فلا تردد في انهم
كفار فلا يحسن ترديد الشارح بان يقال انهم كانوا مؤمنين اه لان الترديد انما يحسن اذا كان في كونهم
تردد لكن لا تردد في كونهم على ما عرفت ويمكن ان يقال ان ترديد الشارح ههنا للتفصيل لا لاظهار التردد ... التردد
وبيان الاحتمال وذلك لان قوم موسى عم كانوا فرقتين احديهما هم المؤمنون والاخرى هم الكافرون
ذكره في تفسير القاضي انهم كانوا ستمائة الف ما نجى من عبادة العجل منهم الا اثنى عشر الفا انتهى كلامه فحاصل
كلامه هو ان قوم موسى عم ان كانوا مؤمنين وهم الفرقة الاولى فكفاهم قول موسى عم وان كانوا كفارا
وهم الفرقة الثانية لم يصدقوه واني ذكرهما فرقة المؤمنين توسيعا لدائرة الجواب عن اعتراض المعترض
وذكر في شرح المواقف ان موسى عم لو كان مصدقا بينهم لكفاه في ذهنهم ان يقول هذا ممتنع بل كان
يجب عليهم الا ... ان يكفهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تع كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم
اجعل لنا الها كما لهم الهة وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا
في الجواب بل تراه في اخباره عن الله تع لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل انما سمعوا
منهم السبعون المختارون فكيف يصدقون بمجرد اخباره مع انكارهم نبوته الباهرة قال الشارح اه
[illegible]

في الجهة ومقابل المكان قوله والجواب منع هذا الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا لنزاعنا انما هو في هذا النوع
من الرؤية لا في الرؤية التي نقول بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري
كذا في شرح المقاصد هذا كلامه فقوله في هذا النوع من الرؤية وهو الرؤية المشروطة بكون المرئي في مكان وجهة
ومقابلة والحق ان الحالة المسماة عند اهل السنة بالرؤية والانكشاف التام ليست مخالفة لذلك النوع
بالحقيقة لكنهم كانوا يزعمون ان ذلك النوع حاصل لحاسة البصر بان لا يكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة
اصلا ثم ان كون محل الرؤية امرا جسمانيا وهو الحدقة لا ينافي ان يكون متعلق الرؤية غير جسماني وهو الباري
تع كما ان كون محل العلم الضروري امرا جسمانيا وهو القلب عندنا وعند المعتزلة ايضا لا ينافي ان يكون متعلق
العلم الضروري غير جسماني وهو الباري تع قال الشارح وكون الادراك هو الرؤية مطلقا اي وبعد تسليم
كون الادراك اي هو الرؤية مطلقا بمعنى انه لا نم اطلاق ذلك بل هو مقيد بكونه على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
فالادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وقوله لا دلالة فيه على عموم الاوقات فيحمل
على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة قوله كالمعدوم لا يمدح يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله
على ... كل نقص في العدم كان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات
النقص والحق ان امتناع الشيء لا يوجب التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح في نفي الشريك والنفي في الولد
في القرآن مع امتناعهما في حقه تع هذا كلامه وههنا اي في هذا الاول المراد في ذكر المستدل هو الالزام على
المعتزلة وليس مراده تحقيق المستدل ان على جواز الرؤية وبيانه ذكر المعتزلة ان المستدل لو اعتقد الاية على
عدم جواز الرؤية قال في ذلك المستدل في جوابهم ان الاية لا تدل على عدم جواز الرؤية بل تدل على جوازها وهذا
القدر من المعارضة يكفي في الالزام عليهم غاية ما في الباب ان المستدل لهم والمستدل لنا كان تعارضا فتساقطا
لكن تساقط المستدل لا يضرنا لان غرضنا رد المستدل لهم بالاية وقد حصل هذا الغرض وغرضهم
[illegible]

انسان او فرس او لباس او غلام او جارية او نحو ذلك كانوا يقولون ان هذا الشيء مما لا يدركه الابصار
ويقولون انه مما لا يراه العيون يعني انه مما يدركه الابصار ويراه العيون فهذا القول منهم يدل على امكان رؤية ذلك
الشيء عادة بل على وقوعها ايضا لكنهم انما ذكروا هذا القول لكمال مدح ذلك الشيء وزيادة الترغيب فيه بخلاف
الاصوات والروائح ونحوها فانها ليست مما يدركه الابصار عادة فلا يحسن مدحها بعدم ادراك الابصار او بعدم
رؤيتها ثم اذا ارادوا مدح الاصوات يقولون لم تسمع اذن واذا ارادوا مدح الروائح يقولون لم
يشمها انف ثم ما نحن فيه شانه تعالى لا يدركه الابصار مع انه تعالى ممكن ادراكه بالابصار لكن هذا النفي
للتمدح بذكر النفي غاية التمدح والتنبيه والتعزز بحجاب الكبرياء التنبيه الثالث لنا انا وافقنا
ان النفي الرؤية في مقام المدح يدل على امكان الرؤية ولم نقل ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان ذلك
الشيء حتى يرد علينا النقض بنفي الشريك او بنفي اتخاذ الولد في مقام المدح مع ان امكان المنفي في صورة
النقض نقص في شان الوهيته وامكان المنفي فيما نحن بصدده ليس نقصا بل هو كمال لطفه واحسانه الاتم
ارزقنا وبعد ناعنا او مان قال الشارح ومنها اي من السمعيات ان الايات الواردة في سؤال الرؤية
مقرونة بالاستعظام قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طلبها عتيا اي تجاوزا للحد مستكبرا اي [illegible]
لا يليق به بل كان ذلك [illegible] طلب [illegible] المعجزات وقوله تعالى [illegible] الملائكة
مع امكانه بلا خلاف كذا في شرح المواقف وقوله هذا الى عدم [illegible] مشعر بامكان الرؤية
في الدنيا وليس الى الامكان الرؤية في الدنيا قال المصنف الله تعالى خالق لافعال العباد يعني ان افعال
العباد واقعة بقدرة الله تعالى ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد
قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لقدرته واختياره فيكون فعل
العبد مخلوقا [illegible]

كونه محلا وهو مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح المواقف ويجيء ببعض ما يكشف عن المقام ان شاء الله تعالى
قوله لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب
فان الاول افادة الوجود وذلك لا يكفيه العلم الاجمالي هذا الكلام فقوله فان الاول افادة الوجود
ان هو ان كل واحد من خلق الفعل الاختياري وكسبه كالمشي الى المسجد مثلا كان مسبوقا بالقصد
الجزئي الاجمالي الموقوف على التصور الجزئي الاجمالي المتعلق بذلك الفعل لكن الكسب يكفيه القصد
الجزئي الاجمالي الموقوف على التصور الجزئي الاجمالي لان محل الكسب ليس موجدا لهذا الفعل بل
كان محلا له باختيار فهذا القدر من القصد والتصور يكفي للمحلية بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة
للوجود بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي وكذلك ان اجزاء ذلك الحمل امور متكثرة لها حركات
متكثرة فكل واحدة منها مسبوقة بقصد جزئي مسبوق بتصور جزئي وكذلك ايضا ان افادة الوجود
لتلك الحركات المتكثرة لا يتصور الا ممن له العلم الشامل والقدرة الكاملة وهو الله القوي العزيز
فان قيل لا نسلم ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي
بل يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي لا بد لنفيه من دليل فانا نمنع ورد المنع قلت هذا
المنع انما يتوجه على الحكماء القائلين بالاستعداد فان القائلين بالاستعداد والمحل يكفيهم العلم الاجمالي
واما اصحابنا فهم لا يقولون بالاستعداد بل كانوا يقولون بان كل حادث فهو مسبوق بقصد
جزئي مترتب على تصور جزئي واما كون هذا القصد ازليا او متجددا فقد اختلف اصحابنا فيه كما مر
قوله بل لا يشعر منها ولو في حال المباشرة الا ببعض مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول
وهو فيما نحن فيه يجوز ان لا يشعر بشعوره او ان لا يدوم هذا الكلام فقوله لم يعلم حتى لو سئل عن
تلك الاجزاء وعن تفاصيل حركاتها لا يقدر على الجواب اصلا بل يعلم بالضرورة الوجدانية انه لا يقدر
[illegible] قوله [illegible]

على ان ما مصدرية ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام
على الاستغراق والا فالمعمول يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واما ما الموصولة فهي عامة
وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا هذا الكلام فقوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول و
الحق ان لفظ العمل حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر كما ان لفظ العرض [illegible] القيام او القعود
او نحو ذلك حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر بل الواقع هو ان الالفاظ اذا اطلقت لا يتبادر
منها الا ما هو الحاصل بالمصدر واما المعنى المصدري الذي هو معنى المصدر فهو خلاف الظاهر والمتبادر ثم
ان متعلق الخلق هو هذا المتبادر اي الحاصل بالمصدر فلا حاجة الى جعل المصدر مجازا عن معنى المفعول
كما توهم ثم ان الاضافة قد تفيد العموم مثل الاضافة في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الاضافة
في امره مفيد للعموم ومثل الاضافة في قولهم اتفق اهل الحق فان اضافة الاهل الى الحق تفيد العموم
كما ان الموصول قد تفيد العموم نحو الذي يأتيني فله درهم اذا ثبت هذا الذي ذكرنا ظهر لك انه لا فرق
بين الاضافة والموصول في انهما قد تفيدان العموم واما جعل افادة الموصول بطريق الوضع وافادة
الاضافة بطريق المجاز فتحكم محض بل الحق ان كل واحد منهما يفيد معنى الاستغراق بطريق الوضع
على ما علم في اصول الفقه وقوله فلا يتم المقصود وهو انه تعالى خالق لجميع معمولات العباد فلو لم يحمل
الاضافة على الاستغراق لصار المعنى ان الله تعالى خلق بعض معمولاتكم فلا يثبت الا ان يكون مثل السرير
بالنسبة الى النجار مخلوقا له تعالى فان السرير وان كان معمولا لكن لم يثبت ان جميع المعمولات مخلوقة
له تعالى قيل المراد بما تعملون الاصنام فيكون المعنى والله خلقكم واصنامكم قلنا لو سلم ان المراد
هذا يكون المعنى ان الله تعالى خلق مادة الاصنام وصورتها وكذلك ان صورة الاصنام من قبيل
الافعال الاختيارية للعباد ولكن بطريق التوليد عند المعتزلة فعلى هذا يكون الاية الزاما على المعتزلة
[illegible]

بالمصدر وقوله بدلالة العقل يعني ان المخصص ههنا هو العقل فلا ينافي ان يكون العام قطعيا في
الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل على ما بين في اصول الفقه قوله افمن يخلق كمن لا يخلق وقد
يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظاهر هذا الكلام والمعنى الظاهر هو ان يقال ان من لا يوجد منه حقيقة
الخلق لا يماثل من توجد منه حقيقة الخلق وقد نزل الفعلان منزلة اللازم كما في قوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون والمعنى لا يستوي من وجد حقيقة العلم ومن لا توجد هذا ما افاده [illegible]
في المطول قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود
الاية السابقة في ذلك المقام هذا الكلام فقوله وورود الاية عطف على قوله كون الخلق [illegible]
بالاية السابقة هي قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق اي ويمنعون ورود هذه الاية في مقام كون الخلق مناطا
لاستحقاق العبادة لكن قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون يدل على ان خلق العمل ايضا
مناط لاستحقاق العبادة قوله يبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف به امر اختياري البتة هذا الكلام
وهي [illegible] امر مقرر لا يكلف العبد بما ليس في وسعه والحاصل ان تكليف ما لا يطاق غير جائز عند المعتزلة
وغير واقع عندنا فلو كان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى لزم ان يكون تكليف العباد بافعالهم تكليفا
بما لا يطاق لان المفروض ان الكل بخلق الله تعالى وتكليف ما لا يطاق باطل كما عرفت ولزم ايضا بطلان
فائدة المدح والذم والثواب والعقاب وهي كون العباد ممدوحين ومذمومين ومثابين ومعاقبين
على افعالهم الاختيارية مع ان الكل بخلق الله تعالى قوله والمدح والذم والثواب والعقاب فقد يقال يجوز ان
يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وهو تصرف
في ما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميته كما لا يسأل عن لمية خلق الاحتراق عقيب مساس النار هذا الكلام
فقوله يجوز ان يمدح الخ يعني ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما التاثير
والايجاد بالاستقلال وذلك كالمدح [illegible]

كذا في شرح المواقف قوله فلا بد ان عن لبيتها ان كان لا يصح ان يقال ما خلق الله الاحراق عقيب مس النار
وان لم يحصل ابتداء او لم يحصل عقيب حكمة الماء فكذا هنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة
واعاقب عقيب افعال اخر وان لم يفعلها ابتداء او لم يعكس فيها كذا في شرح المواقف قوله اشارة الى ان
التكوين القول ثم كن فان الله تعالى اجرى عادته بانه اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون هذا كلامه
فقوله ان يقول متعلق بقوله اجرى قال الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ذهب الشيخ ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر
الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن
المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التلويح والمعنى انا نقول له
احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد هو الكلام الازلي اذ الكلام اللفظي حادث فيحتاج الى
خطاب آخر فيتسلسل قال بعض الافاضل فيه ما فيه لا يبعد ولم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد منه توجه
قوله وهو عبارة عن الفعل وبوئيد. قوله في تفسير قضاهن سبع سموات في الصفات الفعلية وفي شرح المواقف
ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من الصفات
الذاتية لكن التفسير هنا بوجه الى التكرار هذا كلامه فقوله بوئيد. قوله تعالى يقال قضاء الصنعة
واتقنه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر ذكره في الصحاح فعلى هذا يكون
قول الماتن وقضيته وتقديره عبارة عن معنى واحد مثل قوله بارادته ومشيئته والمقصود في امثاله التاكيد
هو التفنن في العبارة وهو من محسنات الكلام ولك ان تقول المراد بالارادة الازلية هو القصد الازلي
المتعلق بالاشياء على ما هو عليه فيما لا يزال فيكون هو من الصفات الاضافية لا من الصفات الحقيقية
ويؤيد هذا الاحتمال ان القضاء بحسب اللغة الحكم يقال قضى الله بكم على ما ذكره في الصحاح وفي شرح المواقف ايضا
وظاهر ان القصد الازلي [illegible]

بهذا لعدم شيئه قال الشارح لان الرضا بالكفر كفر من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف
المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر الغير ان كان لاجل الكفر والاستحسان ولكن يتمنى ان يسلب
الله عنه الايمان حتى ينتقم منه على ظلمه وايذائه كذا في التاتارخانية قوله والرضا انما يجب بالقضاء قيل عليه
لا يمكن الرضا بصفة من صفاته تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب في الجواب ان
الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر وانت خبير بان رضاء العبد بفعل الله تعالى بل
بتعلق صفة من صفاته تعالى ايضا مما لا شك فيه في صحته ثم ان الرضا به انما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق
مقتضي لا من حيث ذاته والامر سائر الخبيثات كما يشهد به سلامة الفطرة وان كان الرضا الاول هو الاصل
والثاني تبعا فالمختار ان مع هذا الطريق في الجواب فليتأمل هذا كلامه فقوله بل من حيث هو مقتضي ليس
بكفر ذكره في شرح المواقف ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة الى العبد
باعتبار محليته له واتصافه به وانكار الكفر باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا به انما هو
باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن
فاعله وجوبه باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو الرضا،
باطل اجماعا وقوله مما لا شك فيه في صحته لا نزاع في صحته ذلك لكنه لا يفيد في الجواب عن السؤال
المذكور هنا هو مراد محض قال لا يمكن الرضا بصفة من صفات الله تعالى وذلك لان حاصل السؤال
هو ان يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء الله الذي هو
صفة من صفاته الاعتبارية واجب اجماعا فيلزم ان يكون الرضا بالكفر واجبا ايضا لانه لازم ٢٥٧
لصفة القضاء وموجب لها ووجوب رضاء الملزوم يستلزم وجوب رضاء اللازم بالضرورة لكن
الرضا بالكفر كفر اجماعا فاذا كان حاصل السؤال هكذا لم يفد الجواب بان يقال الرضا انما يجب
بالقضاء دون المقضي [illegible]

في السؤال فلا يفيد ايراده في الجواب واما قوله دون المقضي فهو محل النزاع فلا يفيد ايضا وذلك لان السائل
كان يقول ان لزم الكفر للقضاء المرضي لزم الرضاء بالكفر ثم يقال ان الكفر نسبة الى الله باعتبار فاعليته له وجوب
الى آخر ما ذكرناه آنفا وقد قلنا ان الكفر كما ان الارادة [illegible] لا تحكم عليه انه قبيح او حسن عندنا وانما يحكم عليه بالقبح
باعتبار امر خارج عنه فاذا انسب الكفر الى ارادة الله تعالى باعتبار خلقه اياه كان بهذا الاعتبار
مرضيا واذا انسب الى العبد كان بهذا الاعتبار منكرا قال الشارح هذا التشنيع جدا فانه لا
يقصر عما ذكره ليس قربة من عباد الله تعالى كذا في شرح المقاصد قوله حكي عن عمرو بن عبيد
انه قال المعتزلة انه تعالى اراد من العباد الايمان رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا
نقص في لا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا
وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية في الا اقل من الشناعة وقيل لا يعم من
الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا
عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ترك الشرك فانه
امر قدري مع تعلق الارادة وقد لا يجامعه ثم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا
يجوز في حقه تعالى هذا كلامه فقوله كالملك قال في شرح المقاصد كالملك اذا اراد دخول القوم داره
رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا قوله ليس بشيء قال رحمه الله ليس بشيء لانه لم يقع هذا
المراد وقع مرادات العبيد والخدام وكفى بهذا نقصا ومغلوبية انتهى كلامه لكن المعتزلة كانوا
يقولون ان الارادة التفويضية هو الامر والطلب وذلك ان خالفه امره تعالى لا يستلزم نقصه ولا
مغلوبية اجماعا وقوله قيل ان هذا جواب عن قوله وليس بشيء وقوله وهو مذهب اهل السنة اي كما ان
على الله رضاء به لا يوجب نقصه ولا مغلوبية اصلا اجماعا فذهب اهل السنة كذلك في الارادة
[illegible]

وجوب

فوجامعه انه فانهما يجتمعان في ايمان المؤمن فانه وقع بتعلق الارادة وكان موافقا لرضاه ايضا و
تعلق الارادة يوجد بدون الرضا في كفر الكافر وفسق الفاسق والرضا يوجد بدون تعلق
الارادة في ترك الاكل المباح مثلا وقوله ثم تخلف المراد اه هذا ناظر الى قوله وقد لا يجامعه اذ يفهم
منه جواز تخلف الرضا عن تعلق الارادة مع انه لا يوجب نقصه ثم لو تخلف مراده ثم عن تعلق ارادته
يلزم نقصه لكن هذا التخلف غير لازم من تخلف الرضا قال الشارح وقد يتمسك من الجانبين بالآيات
الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا حكى الله عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة
الله ولو اراد عدم اشراكنا ما اشركنا قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي عم وما دعاهم اليه
وتعللا لعدم اجابته لا تفويضا للكائنات الى مشيئة الله الثانية وما الله يريد ظلما للعباد مع ان
الظلم من العباد كائن بالمشيئة فبعض الكائنات ليس مراد الله تعالى قلنا لا يريد ظلما للعباد لا ظلم
بعضهم على بعض فانه مراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد الثالثة والله لا يحب الفساد و
كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها
والله مؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخر هي ادل
على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
الثالثة ولو شاء الله لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة
القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه هذا ما اخذ
من شرح المواقف قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى
فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الشيخ
او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب واستاع التخلف وهو مذهب
الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين او المجموع القدرتين على ان يؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاد او على ان يؤثر قدرة

العبد وصف ما ان يجعله موصوفا بكونه طاعة او معصية و هو مذهب القاضي والمقصود هيهنا
ان للعبد فعلا بسبب القدرة سواء كان جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد او مدار المحاكي هو
مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع افعال العبد اناسنا هذه التفصيل من المذاهب الاتية بعض الادلة
تجرى الا في مكلف فلذا اخصصوا العباد بالذكر هذا الكلام فقوله وهو مذهب الجبرية قالوا الاقدرة
لعبد اصلا لا موثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها قوله وهو مذهب الاشعري وقد
مر تفسير مذهب الشيخ في قوله تعالى خالق لافعال العباد وقوله وهو مذهب المعتزلة قالوا هي واقعة بقدرة
العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقوله وهو مذهب الفلاسفة انه قالت الحكماء و
امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد وقوله وهو مذهب
الاستاد قال الاستاد ابو اسحاق هي واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعا بالفعل نفسه وقد جوز
اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقوله وهو مذهب القاضي ابو بكر الباقلاني هي واقعة بالقدرتين على ان
يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفة اي بكونه طاعة او معصية كما في لطم اليتيم تاديبا ديبا
وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول او معصية على الثاني بقدرة
العبد وتاثيره وما ذكرنا كلام التفاسير مذكور في شرح المواقف وقوله خصوا العباد بالذكر لعلهم
ارادوا بالعباد جميع الحيوانات كما اراد واصحابه من آدم نوع الانسان فيكون من قبيل ذكر الخاص
وارادة العام قوله لما في تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله فلانه رتب استحقاق
الثواب عقيبه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف والخبر يرد بهذا على الاشعري
لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل هذا الكلام فقوله فيه نظر مر ذكره وهو قوله الثواب والعقاب
تفضل وتفرد من الله تعالى فيما هو خالص حقه فلا يسأل عما يفعل الظاهر ان مراد الشارح ههنا هو الالزام على
[illegible]

العقل على العباد او بالتحقق في الثواب والعقاب قبل ورود الشرع فبعد ورود الشرع بالطريق الاولى
وقوله لجواز ان يكون داعيا انه يعني ان التكليف يكون داعيا للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله الفعل عقيبه
عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة او معصية ويصير علامة للثواب والعقاب
لا سببا موجبا لاستحقاق بهما هذا ماخوذ من شرح المواقف وانت خبير بان مذهب الاشعري هو ان قدرة
العبد لا دخل لها في وجود افعاله سوى كونه محلا لتلك الافعال فيرد على مذهب الاشعري ايضا الاعتراض
بعدم فائدة التكليف لان وجود القدرة وعدمها على السواء عنده فلذا قالوا ان هذا المذهب
مسمى بالجبر المتوسط وسيجيء ما هو تتمة لهذا الكلام ان شاء الله تعالى الشارح والنصوص
القطعية تنفي ما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا قوله فان قيل بعد تعميم ارادة الله تعالى هذا
بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا
انه بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك
هذا الكلام فقوله بالنسبة الى كل ممكن انه الظاهر ان هذا ايضا ينبغي ان يكون بالنسبة الى الموجودات
فقط ويؤيده قول المص يثابون بها ويعاقبون عليها فان الثواب والعقاب لا يتصور ان الا
بالنسبة الى الموجودات فقط فالاولى ان يقال ان مقصود هذا السؤال هو قوله وللعباد افعال اختيارية
انه وانه كان سؤالا من طرف الجبرية ومورد السؤال السابق هو قوله والله تعالى خالق الافعال العباد
الاقوله تقديره وانه كان سؤالا من طرف المعتزلة واما كان مورد السؤال الثاني ومورده مغايرين
لمورد السؤال الاول ومورده اعاد الشارح هذا السؤال مع جوابه افادة للطالبين زيادة
قوة في فصل السؤال كل واحد من الخصمين هذا ولك ان تقول منشأ السؤال الاول هو الارادة
وحدها ومنشأ السؤال الثاني هو مجموع الارادة والعلم قوله فيجب والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا
وتخلف المراد عن الارادة [illegible]

المرجح ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود وجب والا يمتنع لانها علة الوجود
وعدم العلة علة العدم هذا او المعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم
الارادة عليهم هذا الكلام فقوله والا لزم انقلاب العلم جهلا قال في شرح المواقف انما علم الله عدم صدور افعال
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا لجاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور
عن العبد والا لجاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب
والممتنع وقال ايضا ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا
قدرة له على شيء منها اصلا وقوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف
ان اسناد العدم الى مشية القادر وارادته يقتضي حدوث العدم كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم الحوادث
ازليا انتهى كلامه ويمكن ان يقال تعلق الارادة بالعدم مجاز عن عدم تعلق الارادة بالوجود و
قرينة المجاز هو حكم العقل بان الارادة لا تتعلق بالعدم اصلا بل المتعلق بالعدم هو عدم التعلق
بالوجود ويمكن ان يقال ايضا كما ان تعلق الارادة بالوجود امر اختياري مستند الى صفة الارادة
كذلك الكف عن تعلق الارادة بالوجود امر اختياري مستند الى صفة الارادة ايضا لكن تعلق الارادة
بوجود الممكن يقتضي ان يكون وجوده حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار واما الكف عن تعلق
الارادة فانه يجوز ان يكون ازليا ومتعلقه وهو كون الشيء مكفوفا عن الوجود فهو ايضا ازلي ثم ان
دوام العدم الازلي لكل حادث تابع لذلك الكف الازلي التابع لصفة الارادة ولا شك ان التابع
التابع تابع فيكون العدم الازلي لكل حادث تابعا لصفة الارادة وهذا معنى كون الاعدام الازلية
آثارا للارادة فلا يلزم كونها حادثة كما عرفت وقوله لم يتوجه السؤال اه اي للمعتزلة لانه لا يعتقد الفرقتين المذكورتين
اشكال فالهم ان يقولوا لا نم ان ارادة الله تعالى لو تعلقت بالوجود وجب ذلك الوجود فانها تعلقت بايمان الكافر
[illegible]

البعد بفعله لانه مبني على ان علمه تعالى وارادته تابعان لاختيار العبد وارادته وسيجيء الحقيقة ان شاء الله تعالى
قوله فيكون فعله الاختياري واجبا فرع منع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم فان قيل
في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت على اختيار من العبد للفعل
فتامل هذا الكلام فقوله فرع منع هذه المقدمة انه اعلم ان هذا المنع مبني على عدم الفرق بين مورد السؤال
ومنشأه فان مورد السؤال هو اختيار العبد ومنشأ السؤال هو علم الله تعالى وارادته في اصل السؤال
هو ان علم الله تعالى وارادته وان كان تابعين لاختيار العبد فانهما يستلزمان ان العبد يفعله باختياره
البتة فيكون فعل العبد واجب الوجود لازما لاختيار العبد او ممتنعا لازما لترك العبد ولا شك ان
وجوب الوجود او امتناعه ينافي اختيار العبد فاجاب بان الوجوب باختيار العبد محقق للاختيار
لا منافي له وكذا الامتناع لترك العبد باختياره محقق للاختيار لا مناف له ثم يتوجه ان يقال هذا الجواب
لا يناسب مذهب الاشعري وسيجيء تطبيقه له ان شاء الله تعالى قوله محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد
كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى
فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط واما الذاهبون مذهب الاستاد فلهم ان يقولوا
الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فيكون الاختيار
من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا
بالاتفاق هذا الكلام فقوله لانه لا يوجد شيئا اي لان العبد لا يوجد شيئا عند الاشعري بل لا مدخل له
في وجوده عنده وقوله وهو جبر متوسط اي هو متوسط بين الجبر الخالص وهو مذهب الجبرية وبين التفويض
الى العبد بالكلية وهو مذهب المعتزلة وحاصل كلامه هو ان الجبر المتوسط لا ينافي حصول المقصود ههنا اذ
المقصود هو ان لا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو حاصل على المذهبين مذهب الاشعري ومذهب الاستاد وقوله
[illegible]

العبد محتاج الى مرجح زائد عند الحنفية قوله وايضا انه يرد عليه النقض بالعلم فان هو واما بالارادة فيجيب على
ازلية تعلقاتها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها ولا
يمكن في الازل ان يتعلق ارادته بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقاتها تعلق علم بموجب له اذ لا تمييز للازل
بخلاف ارادة العبد فتدبر هذا الكلام فقوله ايضا اي كازلية تعلق علمه او ارادته كازلية نفس الارادة وقوله
وقد يجاب اي يجاب عن النقض المذكور ولا يخفى ان هذا الجواب ساقط فان حاصل النقض هو ان يقال انه
تعالى يعلم ويريد انه يفعل او يترك باختياره فيكون فعل الاختيار هو واجبا او ممتنعا وهذا ينافي اختياره
فيكون فعله الاختياري [illegible] واما ازلية تعلق العلم والارادة فلم يتعرض لها الشارح بل ذكر نفس العلم او الارادة
والظاهر انه حالهما لا يتغير في اصل الدليل ولا في صورة النقض ايضا لم يتعرض الشارح لكون تعلق العلم سببا موجبا
لتعلق الارادة بل يكفي ههنا كونه لازما اياه كما عرفت قوله مدخلا في بعض الافعال اي بالدوران والترتب
المحض كالاحراق بالنسبة الى النار ولا تأثير لاحكام للقدرة فيه هذا الكلام الظاهر ان مراد الشارح هو ان
لقدرة العبد والارادة مدخلا ظاهريا وسببية ظاهرة في بعض افعاله مع قطع النظر عما هو الواقع فلا حاجة
ههنا الى التعرض للدوران فان الدوران لا ينافي ان يكون الخالق هو الله تعالى فليس لنا حاجة الى التفصي
عن هذا المضيق لجلاء السببية الظاهرة فانها تنافي بحسب الظاهر ان يكون الخالق هو الله تعالى فاحتيج
الى التفصي عن هذا المضيق الذي ذكره الشارح قوله وتحقيقه ان صرف العبد اه صرف القدرة جعلها
متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة يعني انه بسببه لا انه يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف
الارادة جعلها متعلقة فيجوز ان يكون [illegible] ارادته تعالى وقيل صرف القدرة فعله التعلق
وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما يجيء الا ان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن
القصد وليس بشيء لان قصد الكسب لا يقتضي ان توجد القدرة قبل الاستقلال فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب
[illegible]

تخلق الموت هذا الكلام فقوله وهو اي جعل القدرة متعلقة بالفعل اي يحصل بتعلق الارادة يعني
ان تعلق الارادة يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل وهي القدرة وحاصل التفصي عن المضيق
هو ان يقال الارادة العبد هي صفة مخلوقة فيه تعالى وهي لذاتها تكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتباري
حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا حتى يلزم نقل الكلام اليه فيتسلسل بناء
على ان كل ما هو موجود فهو مخلوق له تعالى ثم اذا تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جري
العادة قدرته وفعله موافقين لتعلق الارادة ففي هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كانت افعاله
الاختيارية معقودة الا تعلق الارادة بتلك الافعال من غير ان يكون فاعله اختيار بها الا الواحد الذي اعتبره المعتزلة
في طريق الهارب وقدح العطشان وكما ان حصول صفة الارادة في البارئ تعالى لم يكن اختياريا ومع ذلك
كان تعلق الارادة امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل في ايجاد افعاله الاختيارية كذلك حصول
صفة الارادة في العبد لم يكن اختياريا للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الارادة امرا اختياريا
حاصلا له [illegible] ويكون لهذا التعلق مدخل في كسب افعاله الاختيارية وبالجملة ان الله تعالى يخلق في العبد صفة الارادة
شرطا حقيقيا وسببا حقيقيا في حصول افعال العباد وخلق القدرة علة عادية وشرطا عاديا في حصول
تلك الافعال لا علة حقيقية بل الخالق حقيقة هو الله تعالى هذا هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون مورد الشرح
فتأمل وبالله التوفيق وقوله المتأخرة عن القصد اي عن القصد الذي يحدث عنده القدرة يعني ان المتأخر
عن المتأخر عن الشيء متأخر عنه وذكر الشارح فينبغي ان يكون قصد كسب القدرة غير القصد الذي يحدث عنده
الفعل والا يلزم تأخر الشيء عن نفسه وقوله لان قصد الكسب اه يقتضيه آه ولعل هذا القائل اراد بقصد كسب القدرة
جعلها متعلقة فلا اشكال عليه ايضا وقوله ثم ان تقدم الشيء اه جواب عن قوله لان صرف القدرة متأخرة عنها
نفوذ القصد باعتبار ذاته لا ينافي تأخره باعتبار وصفه اي بالنظر الى كسب القدرة وصرفها الى الفعل فعلى
[illegible]

مع الفعل هذا الكلام لا يخفى ان صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فيكون التعقيب
زمانيا ولعل الشارح نظر الى هذا التعقيب وبين كلامه في صرف القدرة على التعقيب قال الشارح والكسب
اي اثر الكسب مقدور وقدرته الخلق اي واثر الخلق ويجوز ان يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق [illegible]
قوله وينفرد كل منهما بما هو له قيل عليه اي لا شركة في مذهب الكسب ومع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس
بشيء لان كلا من المؤثرين منفرد بما هو له فلا [illegible] ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى
وخلقه كذلك ليس اقبح مما تقول في قدرته تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء هذا الكلام فقوله اقبح شركة
اي اقبح اشراكا وقوله لان كلا من المؤثرين اه يعني ان البارئ تعالى والعبد قد اجتمعا على ايجاد فعل العبد مع
ان كل واحد منهما منفرد بما هو له من حقيقة من التأثير فان لكل واحد منهما حصة من التأثير مخصوصة له
فتثبت شركة على مذهب الكسب وايضا قال بعض الافاضل الشركة المنفية هي ان يستقل كل واحد من الشريكين
في مطلق الايجاد وظاهر انه لا شركة منفية في مذهب الكسب اصلا اذ لا استقلال للعبد في افعاله وقوله
ولا يجري في ملكه الا ما يشاء جملة حالية متعلقة بقوله ليس اقبح يعني انا في مذهب الكسب لا نرى في ملكه تعالى
الا ما يشاؤه بخلاف مذهب المعتزلة على ما عرفت قال الشارح لانه قد ثبت ان الخالق حكيم آه هذا ناظر الى
مذهب المعتزلة من ان العقل هو الحاكم في حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحاكم هو الشرع لكن الشارح حمل
الحاكم على الاطلاق فلا يقبح منه شيء اصلا بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله وهي علة للفعل اي علة
عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادي كيبس الحطب في [illegible] من شانه التأثير
عنده ومن شانه [illegible] الفعل عندهم فتأمل هذا الكلام فقوله اي علة عادية لا يخفى عليك
انه لا دخل للقدرة عند اصحابنا في وجود الافعال [illegible] لا يظهر الفرق حينئذ ان يكون القدرة علة عادية
وبين ان يكون شرطا عاديا ولعل المراد انها علة ظاهرية كالنار للاحراق والجمهور على انها شرط
[illegible]

في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة
اليه على ما هو القبيح هذا الكلام فقوله في ترك الواجبات سواء لم يكتسب القبيح يمكن ان يقال ان ترك الواجبات
يتناول اكتساب القبيح فان كف النفس عن اكتساب القبيح فعل اختياري على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره
وهذا الكف واجب على المكلف فمن اكتسب فعلا قبيحا كان هو المضيع لقدرته في فعل الخير وهو الكف
عن اكتساب ذلك القبيح ويؤيد ما ذكرنا ان قوله وكان هو المضيع اه ناظر الى قوله وان قصد فعل
الشر اه واما ترك الواجب فمع مذكور في ضمن قوله وان قصد فعل الشر اه وذكر له مثال ترك الصلاة
متعمدا مثلا فهو كان يقصد فعل الشر الذي هو الكف عن الصلاة فخلق الله تعالى قدرة فعل الكف عن الصلاة
قوله والاولى وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة
والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها هذا الكلام قال بعض الفضلاء انه وقوع
الفعل بلا استطاعة باطل عند الاشعري بناء على انها علة عادية للفعل عنده ولكن لا نقول ان وقوع
الفعل بلا استطاعة باطل بالبداهة والمشاهدة لا بالدليل حتى يحتاج الى ان يقال ان هذا الكلام الزامي
لا تحقيقي قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض فلا ينتقض بقدرته تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم
هذا الكلام فان التعريف المتجدد عند اصحابنا هو ان يقال العرض موجود قائم بالتحيز فخروج عن هذا التعريف
صفات الله تعالى قوله فقد اعترف بان القدرة آه حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق واخلافه دعوى
الاشعري وفيه بحث لان المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا وتدعي المعتزلة جوازها قبله لا انه لا بد من
مثل سابق كما يتوهم هذا الكلام فقوله ليس نفي وجود المثل السابق [illegible] يعني ان الاشعري
لا يحتاج في دعوى كون الاستطاعة مع الفعل الى نفي المثل السابق اذ قد حصل مقصوده [illegible] لزوم الفعل
لهذا المثل المتجدد سواء وجد هناك مثل سابق او لم يوجد وقوله وفيه بحث الى آخر لا يصح ايراد هذا البحث
[illegible]

وقوله لابد من مثل ما سبق هذا على تقدير تجدد القدرة بالامثال واما على تقدير استقامة بقائها فلابد
ان توجد من قبل وجود الفعل لما مر انها كانت متعلقة بالضدين ولئلا يلزم تكليف العاجز فلابد ان
يكون موجودة قبل الفعل وباقية اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض قال الشارح رح واما ما قال
انه يجاب اخر لقوله فان قيل لو سلم اه وقوله لزم التحكم اه واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
وانه باطل لما عرفت انها علة عادية **قوله** لكنه اي ذلك على العدم الا يلزم قيام الوصف بالوصف وهو رد عليه
لا يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله **هذا
كلام** وانت خبير بان قوله رد عليه انه كان مندرجا في نظر الشارح رح حيث قال يجوز ان يمتنع في الحال الاولى
المقول على السواء وذلك لان الشرائط المقارنة للقدرة جاز ان يكون امورا اعتبارية مع ان القدرة
موجودة باقية في الحالين على السواء لكن الامور الاعتبارية لم تكن مقارنة للقدرة في الحالة الاولى
فيمتنع الفعل وكانت مقارنة لها في الحالة الثانية فيجب الفعل ومن جملة الامور الاعتبارية رسوخ القوة
مثلا **قوله** ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي وهو تفريع على الوجه الثاني الشيخ عالم
بمقالته بتاثير القدرة الحادثة مستدلا بانه شيء على الكسب فصار حاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول
الفعل بها او معها مقارنة وبدونه سابقة وفي كلام الامدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير لكن
عدم التاثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى ولا اشكال اصلا **هذا كلام** فقوله ومن ههنا
اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتحقق شرطه
وقوله هو الامام الرازي قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة
الحيوانية وهي كائنة قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك
انها مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام وقال الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التاثير [illegible]

في شرح المواقف وذكر الاعتراض هو ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان
يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فحاصل الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبرت
مع جميع شرائطها العادية كانت مقارنة للفعل واذا اعتبرت بدون تلك الشرائط العادية كانت سابقة
على الفعل **قوله** في كلام الامدي اه هذا جواب عن الاعتراض حاصل الجواب ان كون القوة مستجمعة لشرائط
التاثير لا يقتضي ان يكون القوة مؤثرة بالفعل بل يكفي ان يكون من شانها التاثير لكن قدرة الحق انفكت
عن قدرة الخلق في الاشياء الكسبية فقد بقي ههنا بحث وهو ان القدرة الحادثة كيف يكون من شانها التاثير
وقد تقرر ان تاثيرها لا يتصور الا بان يكون الموصوف بها عالما بتفاصيل حركات اعضائه وسكناتها
هذا غير مقدور له ويمكن ان يقال ان عدم العلم بتفاصيل ذلك لا ينافي ان يكون من شانها التاثير غاية ما في الباب
ان ذلك العلم التفصيلي شرط لتاثير القدرة بالفعل وعدم وجود شرط تاثيرها بالفعل لا ينافي ان يكون
من شانها التاثير **قوله** واذ يمتنع قيامها معا بالمحل اي قيام الشيء وبقائه معا بالمحل يعني تبعيتهما له
في الحيز والاظهر جعل احدهما صفة للاخر اولى من العكس بل الحق صفة للمتبوع ووجه الصعوبة فيه انه
تابع للشيء في التحيز لا يجوز ان يكون تابعا لاخر لخصوصية ذاتية بينهما **هذا كلام** فقوله يعني تبعيتهما له في الحيز
الاولى ان يقال يعني اختصاص الناعت بالمنعوت ذكره في شرح المواقف ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص
الناعت بالمنعوت او التبعية في التحيز الاول هو الصحيح **قوله** والا اي وان لم يمتنع قيام الشيء او بقائه
معا بالمحل لزم الترجيح بلا مرجح وان ثم **قوله** ووجه الصعوبة فيه هذا اشارة الى سند المنع يعني انا لا نم لزوم
الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون تابع الشيء في التحيز تابعا للشيء اخر في التحيز ايضا لخصوصية ذاتية بين ذلك
التابع وذلك الشيء الاخر او نقول لم لا يجوز ان يكون ان يتبع الشيء في التحيز مختص من الناعت تابعا للشيء اخر في التحيز
الناعت ايضا لخصوصية ذاتية بينهما **قوله** المراد بسلامة الاسباب هو ان المكلف وصفا اضافيا يعبر عنه
تارة بلفظ مجمل [illegible]

[illegible] المنعوت

ذاتيا للمكلف ومن الامام منع تفسيرها بسلامة اسبابه وقولنا ذو سلامة الاسباب يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير
هذا والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت
اسبابه ولوضوح الامر شيوع في عد سلامة الاسباب وصفا له **هذا كلام** فقوله وصفا اضافيا
اي وصفا نسبيا يكون من احوال ما هو متعلقه لا وصفا ذاتيا يكون من احوال نفسه **وقوله** يعبر
عنه تارة بلفظ مجمل يعني به لفظ الاستطاعة وقوله وتارة بلفظ مفصل اي بلفظ سلامة الاسباب
وقوله وقولنا ذو سلامة الاسباب اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الاستطاعة وصف
ذاتي والامام منع تفسيره بقولنا ذو سلامة الاسباب فاجاب بان ذلك لصحة الحمل لا لصحة التفسير وذلك
لان الاوصاف الاضافية لا تحمل على موصوفها الا بواسطة ذو نقول فلان رجل ذو مال كثير **وقوله** الشارح
يرى ان الاستطاعة صفة ذاتية وسلامة الاسباب صفة اضافية لا ذاتية فلا يصح تفسير احدهما بالاخر الا
بناء على التسامح ووجه التسامح هو ان قوله سلامة الاسباب يدل على انه ظاهر في الصفة الذاتية وهو
كونه بحيث سلمت اسبابه ولهذا عد سلامة الاسباب من قبيل الاوصاف هذا **وقوله** لعل مراد الشارح هو
الاشارة الى التسامح الذي افاده بعض الافاضل فلما قال الشارح رح هو ذو سلامة الاسباب ولم يقل
هو سلامة الاسباب بدون قوله ذو فان قوله ذو سلامة الاسباب كما يفيد صحة الحمل يفيد صحة التفسير ايضا
وبعض قوله ذو سلامة الاسباب هو كونه بحيث سلمت اسبابه ولا شك ان كونه بحيث سلمت اسبابه صفة
ذاتية للمكلف كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له **قوله** نعتمد على هذه الاستطاعة هو الشرح فيه ان سلامة
الاسباب مما خلق الله القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبمجرد السلامة لا حاجة من جهة العبد
الا الى القصد **هذا كلام** فقوله والشرح فيه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان العجز كان باقيا
مع سلامة الاسباب بعدم القدرة التي هي علة حقيقية عند المعتزلة وعادية عند الشيخ واتباعه فيلزم تكليف العاجز
[illegible]

[illegible]

كسب الفعل قال الشارح رح لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب **فان قلت** ان سلامة الاسباب كانت
من قبيل الاعراض وقد عرفت ان العرض لا يبقى فينبغي ان يكون حالها كحال الاستطاعة في ان يكون
مع الفعل **قلنا** ان سلامة الاسباب من قبيل الصفات الاعتبارية فيجوز ان يكون باقية تبعا للاسباب ويجوز
ان يكون المراد بسلامة الاسباب الاسباب السالمة ولا شك انها جواهر باقية على عدم بقاء الاعراض كما عرفت
وقوله وقد يجاب اي عن استدلال الخصم بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز **وقوله** صالحة
للضدين الى قوله لا يلزم تكليف العاجز كما زعمه الخصم **قال** بعض الافاضل انه محكي عن ابي حنيفة رحمه ان القدرة
صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين الكلامين هو ما ذكره الامام الرازي كما
عرفت **قوله** ولا يكلف العبد ما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في
نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى
لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز
ويقع بالاتفاق فهذا التوجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعتد بالمرتبة
نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد يتوهم ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل
عنده فيكون كلها لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لا يقول به
هذا كلام فقوله ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم **وقوله** ما يمكن في نفسه ولا يمكن من
العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء **وقوله** وما يمكن منه اي يمكن من العبد عادة
كايمان الكافر وطاعة الفاسق **وقوله** والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والحق ان هذه المرتبة جائزة عند
البعض كما ذكر في شرح المواقف ثم ان نقل تكليفه مستدركا ههنا والاحسن ان يقال لا يجوز ولا يقع اتفاقا
وقوله والثانية لا يقع اتفاقا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها [illegible]
[illegible]

والاولى لا يقع [illegible]

الطاعة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله وهي لا تتعلق بالضدين بل لكل واحد من الضدين قدرة على حدة
تتعلق به حال الوجود عندنا والتكليف بمثل هذا جائز وواقع اجماعا على ما ذكر في شرح المواقف قوله لانه لا يقول
احد اي ومن لا يقول بان التكليف بما لا يطاق واقع لا يقول المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق وقوله وهو
لا يقول الخ فان الشيخ لا يقول بان ايمان المؤمن وكفر الكافر وفسق الفاسق مما لا يطاق وان يقول
بان ايمان الكافر وطاعة الفاسق مما لا يطاق كما عرفت قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع الى ما يمكن
في نفسه ولا يمكن من العبد فمنهم من قال بعد جوازه وان النزاع في الجواز ولكن ان ناخذها على الاطلاق لانه لا يستلزم
الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه
لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدق واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل
قطعا فيقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يكلف ابو لهب بالايمان فلا
يجوز ان خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال
اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب
هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا
استحالة في الاذعان الاجمالي وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عدا
الاخبار بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص هذا كلامه فقد ابى بقوله قوله انما النزاع في الجواز
فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف
بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه وقوله ولكن ان ناخذها على الاطلاق انه ينبغي
يتناول المرتبتين الاوليين على الاطلاق وقوله لانه لا يستلزم الشمول يعني ان اخذ ما على الاطلاق
لا يستلزم شموله لجميع افرادها فلا يلزم ان يكون قوله وانما النزاع في الجواز شاملا لهما بل يكون
...

فقد كلف ابو لهب بان يصدق النبي عم في انه ابا لهب لا يؤمن فاذا كان مصدقا تصديقا مستمرا كان هو عالما بانه
على خصوصه وجدانيا فلا يمكن التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل
يكون على تصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق وكما شكل ان هذا الايمان المشتمل على ما
ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة هذا ماخوذ من شرح المواقف قوله
قوله لانه يجوز ان لا يكلف اه الخ هذا خلاف الضرورة الوجدانية فلذا قال نعم هو خلاف العادة فينبغي
ان يكون من المرتبة الوسطى وقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ وتلخيصه ان الايمان هو التصديق
الاجمالي ان كلها جاز به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب شيء الا عن التصديق
التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الجزء مستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون
الاول كذا في شرح المواقف وانت خبير بان المقصود ههنا هو الالزام على المعتزلة وكما شكل ان قوله
عم ابو لهب لا يؤمن كان بحيث يمكن ان يعلم مجيئه به فلا يلزم جواز التكليف على ابي لهب بالجمع بين النقيضين
فتامل وقوله في حقه اي في حق ابي لهب وقوله عدا اي ما عدا انه لا يؤمن قوله وتقريره انه لو كان
جائزا لو صح هذا التقرير لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان مما اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا
يؤمنون مع انه جائز بل واقع هذا كلامه وانت خبير بان هذا النقض كان مندرجا فيما نقلنا من قول
الشارح واخبار بعدم وقوعه فلا يحسن ايراده قبل ذكر ما هو مندرج فيه وقد ذكر الشارح فيما
بعد ما هو حل لما ايضا حيث قال واحتجاجنا الامام الخ قال الشارح والاولى ان لا يقيد بالتخليق بمكن ان
يقال ان القول بخلقه يعني بخلق قبيله ولا نزاع في مخلوقية الفعل لو اراد ان النزاع في انها مستندة الى الله
تعالى او الى العبد فاصحابنا يقولون لا صنع للعبد في هذه المخلوقية لا خلقا ولا كسبا والمعتزلة يمكن
ذكر قوله فلا استحالة في اكتساب عالم يحل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا
بالنسبة الى المقدور ... هذا كلامه ...

المخصوص جاز ان يموت بدون قتل قطعا واحدا وان يموت بقتل آخر غير ذلك القتل المخصوص قوله قد قطع
عليه الاجل اي لم يوصل اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل قوله
يقطعون باستداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحيوة
قطعا من غير تقدم ولا تاخر فهل يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل
فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المقاصد هذا كلامه فقوله اي لم يوصل اليه يعني ان القاتل لم
يوصل المقتول الى الاجل ولا يخفى عليك ان هذا التفسير مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا
اي القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في النسخ التي وجدناها هكذا ان الله تعالى قد قطع عليه
الاجل والمكتوب في الشرح للمعتزلة هو الثاني الا ان ذكر في شرح المقاصد زعم كثير منهم ان
القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه
لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وقوله فهم يقطعون
اي يحكمون حكما قطعيا فالقطع المذكور ههنا غير القطع المذكور سابقا وقوله فهل يتحقق ذلك
اي هل يتحقق في حق المقتول الزمان الذي تبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر ثم ان
التحقق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب ابي الهذيل والثاني
انه لو لم يقتل في زمان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب اصحابنا كما عرفت وقوله
كذا في شرح المقاصد قال في شرح المقاصد فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم
الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان فسر بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد
لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الحسن وكثير
من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر
... هذا كلامه ...

الاشارة الى ان النزاع ههنا حقيقي لا لفظي والمراد بالاجل المطلق فيه الموت قوله اذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فايدة
في نفيه قلت قوله لا يستقدمون معطوف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط هذا كلام
فتقدم عند مجيئه اي مجيء اجلهم وقوله في نفيه من نفي الاستقدام اذ لا يحسن ان يقال مثلا اذا جاء اجلهم
لا يستقدمون على اجلهم وقوله فلا يتقيد بالشرط اي لا يتقيد قوله لا يستقدمون بالشرط المذكور
وهو قوله اذا جاء اجلهم وقال بعض الافاضل انا نلتزم عطفه على الجزاء فنجعل مجموع المعطوف
والمعطوف عليه كناية عن معنى انهم لا يستطيعون تغيير الاجل اصلا وانت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر
الجزاء وحده بدون ذكر قوله ولا يستقدمون فالحق انه معطوف على مجموع الجملة الشرطية على ما هو المشهور
قوله واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه والمشهور فذكروه في
صورة الاحتجاج تعبيرا بلفظ [illegible] هذا الكلام فقوله قالوا المسئلة بديهية يعني ان مسئلة كون [illegible]
المقتول من فعل القاتل وبقاؤه لولا القتل ضرورية كما ادعوا الضرورة في تولدات ساير المتولدات
واعلم ان مراد من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه واما الجمهور منهم فهو كما نقلوه
بان المسئلة كسبية لا بديهية على ما ذكر في شرح المواقف فما ذكره الشارح من قوله احتجت المعتزلة مبني على
ما ذهب اليه الجمهور من المعتزلة فيما هذا الاحتجاج الا ان يحمل لفظ الاحتجاج مجازا على معنى التنبيه
قوله والجواب عن الاول يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل
الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير
والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني هذا الكلام فقوله لا يوافق تحرير محل النزاع وهو انه يقال ان الاجل
زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فلو كان عمره اربعين على تقدير ترك الطاعة والسبعين
[illegible]

الى قدر الله تعالى موته فيه هو زمان انتهاء السبعين ولا تقدم ولا تأخر ثم كما [illegible] زمان انتهاء الاربعين
فليس ذلك باجل قدر الله تعالى موته فيه بل [illegible] بمثل هذا الاجل [illegible] ولو اعتبر مثل هذا الاجل لزم ان
يكون له الى السبعين آجال لا تعد ولا تحصى فانه ما من آن من زمان من الازمنة [illegible] يمكن ان يقتل
رجل في كل ساعة الى آخر السبعين فلو قتل ذلك الرجل في ساعة من تلك الساعات كان اجله لكن
الله تعالى يعلم انه لا يقتل وانه لا يموت الى تمام سبعين فتبين ان اجله عند تمام السبعين من غير تقدم
ولا تأخر فظهر انه لا تعدد في اجله بخلاف الاجل المؤخر المقتول عند المعتزلة فانه اجل قدر الله تعالى للمقتول
عندهم فكان هذا الاجل وقتا معتبرا لكن القاتل قد غيره بتقديم القتل عليه في زعمهم وقوله اخبار آحاد
قلنا تلك الاحاديث مشهورة المعنى بل هي مجمع عليها حيث شاع بين الامة ان الصدقة ترد البلاء و
تزيد العمر وان صلاح الرجل يزيد عمره وفساده وظلمه ينقص عمره وقوله الآيات القطعية مثل
قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون وقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا
يستقدمون قوله لا كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته
باجل القتل هذا الكلام زعم الكعبي ان المقتول ليس بميت وكانه خص الموت بما لا يكون [illegible]
القتل بما [illegible] قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لا خفاء في ان الميت هو من حتف انفه وان
يجوز بطلان الحيوة معه هذا مأخوذ من شرح المقاصد قال الشارح ان للحيوان اجلا طبيعيا قيل
هو في الانسان ان يبلغ سنة المائة والعشرين سنة وقوله آجالا اخترامية اي حاصلة بحسب
لا تعد ولا تحصى من الامراض والآفات كذا في شرح المقاصد يقال اخترمهم الدهر اي اقتطعهم
واستأصلهم كذا في الصحاح اي قطعهم عن اصلهم قوله فيأكله اي يتناوله وهو مشهور [illegible] فقد
يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي او غيره فعلى هذا يكون العواري
رزقا [illegible]

لكونه بصدده هذا الكلام فقوله اي يتناوله يعني ان قوله فيأكله مجاز من قبيل ذكر الخاص وارادة العام
مما يتناول المشروب كما يتناول الماكول وقوله يفسر الرزق ذكر في شرح المواقف ان مذهب الاشاعرة هو ان
الرزق ما ينتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما قال الآمدي والتعويل على هذا
التفسير وقوله فيه بعد لا يخفى اي ليس في العرف اطلاق الرزق على العواري وانت خبير بانه يرجع
ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العواري وذلك لان الانتفاع يكفي في حصول معنى الرزق كما في الاطعمة
المباحة بدون التمليك فان من اكل الطعام المباح بدون التمليك كان مرزوقا فلذا العواري المباحة
للانتفاع بدون التمليك كانت ارزاقا وقوله ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره هذا الخبر مناسب في هذا الموضع
وان الموضع اللايق ما يجيء من قوله ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه انه قال السيد في شرح المواقف
وربما قال بعضهم الرزق هو كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير فان قيل كيف يتصور
الانفاق من الرزق بهذا المعنى وقد قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق
مجاز عندهم اي بتقدير انه بصدده انتهى كلامه اي لان هذا المنفق بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق
قوله مملوك يأكله المالك المراد بالمملوك المجعول له ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والاطلاق معنى
الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في معنى الرزق عندهم ايضا كما يجيء ان شاء الله تعالى في يندفع بملاحظة الحيثية
خمر المسلم وخنزيره اذ الكل مما [illegible] وفي بعض الكتب ان الحرام ليس ملكا عند المعتزلة فان صح ذلك
فالدفع ظاهر هذا الكلام فقوله يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم فانه حرام وان كان ملكه على الاطلاق
لكنه ليس ملكه من حيث هو مجعول له وكذا الكلام في الخنزير وقوله فالدفع ظاهر اي للمعتزلة ان يقولوا
ان خمر المسلم وخنزيره ليس ملكا له فاندفع النقض الوارد عليهم في تفسيرهم الرزق بانه مملوك يأكله
المالك قوله انما لا يكون ما يأكله الدواب رزقا مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
[illegible]

فيأكله يكون لفظ الرزق مجازا اي ما يأكله الدواب فعلى هذا لا يلزم ان يكون كل دابة مرزوقة حقيقة
وانت خبير بان هذا التأويل خلاف الظاهر المتعارف فلا يصار اليه الا بضرورة وقال في شرح العقائد
[illegible] وتعبيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لوجود ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء
مما ايضا قوله او من اكل الحرام طول عمره واجيب بانه تعالى ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه
اعرض عنه بسوء اختياره هذا منقوض بمن مات ولم يأكل حراما ولا حلالا هذا الكلام وهو بعينه مذكور
في شرح المقاصد واما النقض فهو ان يقال ان من مات ولم يأكل حراما ولا حلالا لم يرزقه الله تعالى وهو
باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله بجوابكم جوابنا كان مذكورا
في شرح المقاصد ولعله اشارة الى ان اصحابنا انما اجابوا بان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما كان
منتفعا في رحم امه بالغذاء الحاصل في الرحم فيكون مرزوقا كان للمعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام
طول عمره كذلك في رحم امه فيكون ممن رزقه الله تعالى الا وان ما ذكر في شرح المواقف وهو ان يقال فيلزم
ان من اكل الحرام طول عمره فالله تعالى لم يرزقه وهو خلاف الاجماع الحاصل من الامة قبل ظهور المعتزلة قوله
او لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية هذا الكلام فقوله او لا معنى
لتعليق ذكراه اي لا معنى لان يقال مثلا الله تعالى يجد من يشاء ضالا او يسمي من يشاء ضالا فانهم كانوا
على اصل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان العبد مستقل في افعاله لا يتعلق بها مشيئة الله تعالى وكانوا يقولون
بالحسن والقبح العقليين وكذا لا معنى لان يقال الله تعالى يبين طريق الحق لمن يشاء وذلك لان بيان
طريق الحق عام لجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشيئة الله تعالى وقوله فيه فوات مقابلة الاضلال من قال
بان الاضلال وجدان العبد ضالا كان يقول بان الهداية وجدان العبد مهتديا لئلا يفوت مقابلة
الاضلال للهداية فيكون المعنى على زعم هذا القائل الله تعالى يجد من يشاء ضالا ويجد من يشاء مهتديا
قوله [illegible]

فذكرها وارشدوا اذ لا دلالة في اول الاية واخرها على الحصول هذا كلام فقوله وشل هداه فلم يهتد بدلالة
ذكرها في شرح المقاصد وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى الطريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وقوله وانه ايضا
معترضة ههنا وقوله على الحصول اي في حصول الهدى والحق ان قوله تعالى واما ثمود الخ ظاهر في الاول
الابعد لثمود يدل على نفي حصول الهدى في ثمود دلالة قطعية فافهم قوله وهو بط لقوله تعالى وايضا كان
يختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوات قواعد المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى
مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول على ما يقال
ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فدفع بان التمكن بنفسه مع عدم الحصول نقيصة يذم
عليها كذا قيل وفيه نظر لان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم
مع انه في نفسه احق الفضائل بالتقدير والمحبة في السبب التعظيم ثم التمكن عام للكل فلا يناسب في مدحهم فلان
مهدي لكن هذا وجه آخر هذا كلام فقوله الناس مختلف في الهداية اه يعني ان ما ذكره المعتزلة باطل
لاجماع الامة على اختلاف الناس في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس بمهدي والدعوة عامة لجميع
الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويل الهداية بالدعوة على ما ذكره في شرح المواقف وقوله فيه فوات قاعدة
المطاوعة فان قاعدة المطاوعة هي لزوم مطاوع الفعل المتعدي له بحيث لا ينفك عنه كلزوم الا
نكسار للكسر ولا الاهتداء للهداية فلو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء وكان الاهتداء لازما للهداية
ولو كانت بمعنى بيان طريق الصواب لم يكن الاهتداء لازما للهداية اذ لا يقال للكافر العالم بطريق
الصواب هو مهتد بل يقال هو ضال قوله ولا مدح الا بالحصول اي الا بحصول الاهتداء وذكر
في شرح المواقف ان كونه مهديا من صفات المدح يمدح به في المتعارف دون كونه متمكنا او لا يمدح الرجل
[illegible]

الملازم لا مدح الا بالحصول اذ عند بيان طريق الصواب يحصل الاستعداد التام للاهتداء وهذا الاستعداد
فضيلة يمدح عليها وقوله نقيصة اي عيب وفي العمى نقيصة العيب وقوله لان التمكن في نفسه فضيلة
والنقيصة خبر بان هذا التمكن بمنزلة الآلة لحصول الاهتداء فلا يحسن في مقام المدح ان يقال فلان مهدي
بدون حصول الاهتداء الذي هو ثمرة ذلك التمكن والاستعداد نعم يحسن ان يقال فلان متمكن او
يقال مستعد لكن الكلام ههنا في ان يقال فلان مهدي وقوله فلا يناسب في مدحهم فلان مهدي كون التمكن
عاما لا ينبغي ان يقولوا فلان مهتد ولعل مراده فلا يناسب في مدحهم فلان مهدي وفلان آخر غير مهدي
اذ التمكن عام للكل لكن هذا وجه آخر وهو وجه اختلاف الناس في الهداية كما عرفت آنفا قوله وقوله
عز اسمه اهد قومي وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب فيرد
على هذا انه ينافي التفسير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام من ذكر النصوص
القابلة وحمل بعضها على المجاز هو الارشاد والطريق ودفع تشبث الخصم بالبعض والتنبيه على امكان
المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة هذا كلام فقوله اذ الطلب يستدعي عدم الحصول يعني ان قوله
عز اسمه اهد قومي لا يراد به طلب البيان اذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب والبيان حاصل قبل الطلب
فلا يصح طلبه وكذا الكلام في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لا يراد به طلب بيان الطريق اذ هو
حاصل قبل الطلب وقوله ينافي التفسير بالخلق ايضا اذ لو كان المهتدي مخلوقا وحاصلا فيهما فان طلب
الاهتداء كان طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل قطعا وللقائل ان يقول ان المراد ههنا هو طلب الدوام على
الاهتداء والثبات عليه على ما ذكره في كتب المعاني واما طلب الدوام والثبات على بيان الطريق فهو طلب
دوام التكليف لكن طلب التكليف غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان اكثر الناس يتبرمون ويتشكون
في الافعال المكلف بها فكيف يطلبون التكليف بها والصواب على ذكر التكليف وقوله ان الغرض في امثال هذا
[illegible]

خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه تعالى لو خلق فيهم الهدى والضلال كان محتاجا منه المدح والثواب والذم والعقاب
محمول الهداية والاضلال الكونه على خلاف الظاهر المتبادر وقد عرفت بطلان كله قوله والمشهور ان الهداية
اه يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب مستعملات المشايخ والمشهور بين
القوم هو معناه اللغوي والعرفي فلا منافاة هذا كلام فقوله والمشهور ان الهداية الا جملة معطوفة
على الجملة السابقة وهي قوله ثم المذكور في كلام المشايخ اه ومقصود الشارح ههنا هو ايراد روايتين
متخالفتين في شان الهداية وقوله المرادة في اغلب مستعملات المشايخ الاولى ان يقال المرادة الظاهرة
في مستعملات الشارع اذ الكلام في الهداية المذكورة في القرآن والحديث كما عرفت وان الهداية
المذكورة في كلام المشايخ ثم ان الالفاظ المذكورة في القرآن والحديث قد تكون حقيقة شرعية كالصلوة
والايمان والهداية بمعنى خلق الاهتداء وقد يكون حقيقة لغوية او عرفية وهو ظاهر وقد يكون مجازا شرعيا
او لغويا او عرفيا على ما علم في علم التفسير وعلم الاصول وعلم المعاني والله اعلم قوله والا لما خلق الكافر والفقير
اه اي الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف والتوبيخ فان قلت بل الاصلح له الوجود و
التكليف والتوبيخ للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك فيمن مات طفلا هذا وان اعترض جانب المعتزلة بانه تعالى
علم ما فيه صدور الكفر فالامر ظاهر هذا كلام فقوله ثم اماتته اي ثم الاصلح له اماتته قبل التكليف او سلب عقله
قبل التكليف وقوله فان قلت اه ذكره في شرح المقاصد فان قلت بل الاصلح له التكليف والتوبيخ للنعيم الدائم لكونه
اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتوبيخ لاعلى المنزلتين اصلح
لو لعن الكفار لم يلزم الكفر الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم انه تعالى في الطفل انه ان كلف
ضل وخسر فاماته لمصلحته بالغير قلنا فكيف لم يفعل فرعون وهامان ونمرود وغيرهم من الضالين المضلين
اطفالا فكيف لم يكن منع الاصلح ممكنا لا اجابة له لاجل مصلحة الغير سترا وعقلا انتهى كلامه وقد مر في
[illegible]

ذلك حيث اعطاه القدرة والعقل وايده بارسال الرسل وهدايته الى الطريق الحق فلم يبق شيء من قدرته
الا التوفيق على الهداية وهو بناء في التكليف قوله ولما كان له منة على العباد فانهم قالوا ترك الاصلح
المقدور الغير المقدر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه حق تعلق قدرته تعالى بالترك مستحيل ابدا
ولا منة في مثل ذلك الفعل والاصلح لطلبه على ما لا يخفى لايحال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده
في شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقته الجبلية بل في افعاله الاختيارية المنبعثة عنها اذا
وجدت هذا كلام ونحوه يعني السفه والبخل السفه والنقص ونحو ذلك وقوله حين فعل ما في اول
الرفع على انه خبر المبتدا وهو قوله فلزوم البخل وقوله ولا منة في مثل ذلك الفعل هي ان يعد باحسانه
على ما ذكره في تفسير القاضي ولا شك ان الفعل اذا كان واجبا عليه تعالى والترك كان مستحيلا فلا يصح له
المنة في ذلك الفعل لكونه مؤديا للواجب عليه كمن يرد دينا لازما عليه وقوله الاب المشفق يستوجب
المنة اه اشارة الى نقض اجمالي حاصله ان الاب يمن على ولده بسبب شفقته وهذا مقبول شرعا
وعقلا مع ان الاب لا اختيار له في شفقته وقوله عنها اي الشفقة وقوله ان وجدت اي وجدت تلك
الافعال الاختيارية من الاب واما نفس الشفقة ففيها المنة لله تعالى لا للاب قوله وجوابه ان منع ما يكون
انه حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل
بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضى الحكمة تركه قال الزمخشري
في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن الحكمة
وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستحقاق الكفر العقاب
على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ففي كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير الحال هو المغفرة ولو سلم فالتجويز
على التقدير الحال لا ينافي الكتب الا ولو سلم فالكلام مع الجمهور وهي مناظرة وهو انه لا شك ان تركه على فهم
[illegible]

لانا نقول لا منة في شفقته حم

سعاية الادرعاية الاصلح او قوله قال الزمخشري يعني صاحب الكشاف والمعتزلة وقوله اي ان تغفر لهم هذا
بقوله قال قوله لا دلالة في كلامه وللقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل في كلام الزمخشري ولا انه يلزم
ان عدم المغفرة اصلح كما زعم بل مراد ذلك القائل ان الزمخشري يجوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة
ترك الواجب حيث يجوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة ترك عقاب الكفار فيتسلم من ذلك ان الزمخشري
يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة ترك الاصلح اذ لا فرق بينهما في ان كلا واحد منهما ترك الواجب
اقتضاء الحكمة ترك الواجب فافهم وقوله ولو سلم ففي كلامه اه اي ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح اه وقوله
على ذلك التقدير المحال يعني تقدير مغفرة الكفار محال عند المعتزلة وعلى تقدير وقوع هذا المحال يكون
المغفرة اصلح فان المحال قد يستلزم المحال على ما هو المشهور وقوله ولو سلم فالتجويز اه اي ولو سلم
ان المغفرة ليست اصلح على ذلك التقدير المحال فتجويز مغفرة الكفار على تقدير وقوع مغفرة الكفار
لا ينافي استحالته وذلك التجويز لان المعلق بالمحال جاز ان يكون محالا وقوله ولو سلم فالكلام اه اي لو سلم
ان تجويز مغفرة الكفار ينافي استحالته وذلك التجويز محال ان ذلك التجويز لا يكون محالا فالكلام مع جمهور
المعتزلة دون الزمخشري وحده فلا عبرة بتجويز الزمخشري وحده وقوله وههنا بحث هذا اعتراض
على الجواب الثاني [illegible] وجوابه لم يمنع ما يكون حقا الى نهايته وقوله والمذهب الذي هو مذهب اصحابنا و
قوله نفي الوجوب في الخصوصية وهي الاصلح للعبد والعقاب على الكافر مثلا فانهما عند اصحابنا لا يجبان
عليه تعالى لجواز ان يكون مقتضى الحكمة تركهما ثم ان عدم وجوب خصوصية كل واحد منهما عليه تعالى لا ينافي
وجوب رعاية مطلق الحكمة عليه تعالى قال بعض الافاضل ان جواب الشارح ليس مبنيا على اصل اصحابنا حتى
يرد عليهم البحث المذكور بل جواب الشارح يجب ان يكون الزاما على المعتزلة القائلين بوجوب رعاية
الاصلح في كل شيء والحق ان يقال ان ترك ما فيه الحكمة لا يكون بخلا ولا سفها ولا جهلا فان رعاية الحكمة

[illegible]

الذين ابطلوا وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فلزم الى الجعل الترك
مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما كالشمس [illegible]
ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخرو المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله
البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا
وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب مجرد التسمية والعجب انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع
من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل انه يفعله البتة هذا الكلام فقوله ابطاله اي ابطله الشارح
حيث قال اذ ليس معناه يستحق تاركه الذم والعقاب اه وقوله جعلوا الاخلال بالحكمة نقصان
اه قيل انهم جعلوا ذلك الاخلال نقصا في الفعل لا نقصا في الذات او في صفة من صفاته قلنا النقص
في الفعل كالمستحيل عليه تعالى فلا يلزم استحالة ترك الاصلح ولا يلزم وجوب شيء عليه تعالى وقوله لذاته
ولكون هذا هو مذهب الفلاسفة اضطر المتأخرون من المعتزلة الى اختيار ما هو مذهب اهل السنة وهو
الوجوب بمعنى انه يفعله البتة وهذا ما طبقه [illegible] بالوجوب شرعي والا فعقلي قوله يستحق تاركه
الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب
عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا هذا الكلام فقوله والا فعقلي الوجوب
العقلي باطل عند اهل السنة الا انه ذكر ههنا ليتناول مذهب المعتزلة اذ في هذا التعميم مبالغة في ابطال
معنى الوجوب عليه تعالى مطلقا وقوله بمعنى استحقاق تاركه الذم فبيان هذا الاستحقاق اما ان
يوجب نقصا في ذاته تعالى او في صفة من صفاته يلزمهم الميل الى الفلسفة كما عرفت والا فلا وجوب
اصلا قوله وهو ظاهر اذ لا معنى للذم الا انه [illegible] الحاكم على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور
في حقه تعالى هذا الكلام فقوله لانه الحاكم على الاطلاق وان قالت المعتزلة ان كونه حاكما على الاطلاق

[illegible]

باب عذاب القبر

مجرد تسمية لا معنى له اصلا وقوله اذ لا يتصور في حقه تعالى اي لا يتصور العقاب في شأنه تعالى قوله لانها امور
ممكنة اخبر بها الصادق اي قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تاويله لتقدم
العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لو دل على الجلوس الحسي على الله تعالى يجب تاويله
بالاستيلاء ونحوه هذا الكلام فقوله امور ممكنة اشارة الى ان الدليل الذي اورده الخصم على امتناعها ليس بدليل
في التحقيق بل هو مغالطة موقعة في صورة الدليل وعرفت فيما سبق ان المراد بالممكن ههنا ما لم يدل
الدليل العقلي على امتناعه وقوله لتقدم العقل على النقل لان النقل موقوف على اثبات الصانع على اثبات الصانع
واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل وقوله على الجلوس اي على التمكن سواء كان التمكن بالجلوس او
بغيره وقوله بالاستيلاء فمعنى قوله تعالى على العرش استوى اي على العرش استولى اي قصد اليه وبلغ غايته
في الاحكام والاتقان وقوله ونحوه مثل ان يكون ذلك كناية عن كمال السلطنة كما يقال جلس فلان
على السرير اي صار سلطانا ففي هذا يكون قوله تعالى على العرش استوى من قبيل المجاز المتفرع
على الكناية قوله النار يعرضون عليها عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف
اي قتلوا به وقوله تعالى يوم القيمة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم هذا الكلام واعلم ان في الآية الكريمة
مبالغتين احديهما بسلوك طريق الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقد بين في علم البيان ان
الكناية ابلغ من التصريح اذ هي اثبات الشيء ببينة والثانية سلوك طريق القلب اذ الاصل ان تعرض
النار عليهم لكن في سلوك طريق القلب مبالغة ليست في الاصل على ما قال الفاضل الشارح
المقاصد لنا آيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة
وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قوله اغرقوا
فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ هذا الكلام وايضا قوله تعالى ادخلوا

[illegible]

ايضا قال الشارح فالاولى ان يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في عذاب القبر نزلت هذه الآية
في شأن عذاب القبر يعني ان الله تعالى ينعم المؤمنين ويعذب الكافرين في القبر وقوله اذا قيل ظرف لقوله
تعالى يثبت من جهة المعنى اي يثبت كل واحد منهم اذا قيل من ربك اه وقوله فيقول المتصل فيكون القول الثابت هو
قوله ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد قوله جماد لا حياة له فلا يجوز تعذيب غير الحي والاشكال المشهور
وان تعذيب المأكول المتفرق في الحيوانات في بطن الآكل [illegible] في الجوف في خلال البدن [illegible]
بجميعه هذا الكلام فقوله والاشكال المشهور [illegible] ان بعض الاشجار [illegible]
[illegible] ان بعض الاشجار قد صار [illegible]
[illegible] قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سبب التلذذ بها
او التألم بها وقال بعض الفضلاء انهم اتفقوا على انه تعالى اعاد في القبر نوع حيوة لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح
ام لا والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله هو التوقف وقال بعضهم جواب الميت لمنكر ونكير [illegible] اعادة الروح
اذ الجواب فعل اختياري فلا يتصور بدون الروح قوله لا دليل لهم يعتد به قالوا ان المبتدأ الوقت الاول [illegible]
فهو مبتدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب اولا بان اعادة العين مبدا [illegible]
بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت منها [illegible] تبدل الاشخاص بتبدل الاوقات [illegible] ان يراد
ان وقت الحدوث مشخص [illegible] لانا نقول هذا منع والكلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور
بدونه وما لا يعتبر عدمه في البقاء لا يعتبر في الاعادة ايضا وثانيا بان المبتدأ هو الموجود في الوقت المبتدأ
والوقت ههنا معاد فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه تخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف واجيب
عنه الكاتبي لا نسلم في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التمييز في الوقتين
بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لو تم ذلك

فيكون منهم

[illegible]

الصبي المتخلل بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الشخص الباقي هذا الكلام فقوله فهو مبدا لا معاد
لانه لو اعيد الوقت الاول يكون ذلك المعاد معادا في وقته الاول اذ كل ما وقع في وقته الاول فهو مبدا لا يكون
مبدا لانه حينئذ معادا هو اختلف هذا ما ذكره في شرح المواقف وقوله والا فلا اعادة بعينه اي ان لم يعد الوقت الاول
فلا تحصل اعادة الشيء بعينه لانه انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه والوقت منها فلم يعد بما هو
المعروض وقوله والا يلزم اي وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بتبدل الاوقات وحكي
انه وقع هذا البحث لابن سينا مع تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا على ان الوقت من العوارض المشخصة
فقال ابن سينا ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني
فبهت التلميذ وعاد الى الحق والمنع فان الوقت ليس من المشخصات هذا ما في شرح المواقف قوله مع انه
كلام على السند بل الظاهر انه كلام على نفس المنع الذي هو قوله لا نم ان الوقت من المشخصات ثم ان الكلام على السند
كان مقبولا في هذا المقام اذ يمكن ان يقال ان اعيد وقت الحدوث فهو مبدا لا معاد والا فلا اعادة بعينه وقوله
لا يتصور هو هو ونه في محل الرفع على انه خبر ان ومجموعه هو ... الوجود والعنصر الجزء رد قوله بدونه ...
الالف واللام في المعتبر فان الالف واللام هناك ... وقوله لا يعتبر في الاعادة ايضا اي لا يعتبر عدمه في الاعادة
كما لا يعتبر عدمه في البقاء وقوله ثانيا بان المبدا اي نختار الشق الاول وهو ان يعاد الوقت الاول ايضا لكن
لا نم قوله فهو مبدا لا معاد فان المبدا هو الموجود في الوقت المبدا لا في الوقت المعاد والموجود في الوقت
الثاني معاد فلا يلزم الخلف اصلا وقوله فانه في التحقيق تخلل العدم بل هو في التحقيق تخلل زمان العدم بين زماني
الوجود واما القول بتخلل العدم بين زماني الوجود فهو قول مجازي بناء على تخلل زمان العدم بين زماني الوجود
وقوله اذ الاختلاف في غير المشخص ... رد على قوله ... بتجويز التميز ... وقوله ... ايضا لو لم
ذكره قوله لان مرادنا انه وذهب البعض الى ان الاعادة الاجزاء بعد اعدامها ... الاوجه بانه ...

[illegible]

الوحدة المطلوبة بها انضمام بعض الى بعض وما المركبات من تلك الجواهر لكن بقي الكلام في الجوهر الوحدة انه اي مركب
من اجسام ولم يتعلق بها تعريف اصلا انه الان يقال ليس في العالم جوهر فرد لم يتركب منه جسم او يقال ان
شان الجواهر الفردة التركيب والتحليل فكان من شانها الهلاك قوله والاجزاء الى كونه فضلة في الاكل فان
قيل يحتمل ان يتولد من اجزاء الاصلية للاكل نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله تعالى يحفظها من ان يصير جزءا
لبدن آخر فضلا ان يصير نطفة وجزءا اصليا والفساد في الوقوع لا الجواز هذا الكلام فقوله يحفظها اي
يحفظها الاكل اي انه تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية للاكل من ان تصير اجزاء اصلية لبدن آخر وقوله فضلا
عن ان يصير نطفة ولو سلم انه يصير نطفة فلعل الله تعالى يجعل الاجزاء الاصلية للمتولد منها غير النطفة بان
كانت حاصلة في رحم الام من دم الحيض او نحوه وقوله والفساد في الوقوع لا الجواز جواب عن قوله يحتمل ان
يتولد الخ اي لا اعتبار للاحتمال العقلي ههنا لان الخصم في مقام المستدل لا في مقام المنع فلا يفيده الاحتمال العقلي
وذكر في شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره وقال بعض الافاضل
الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الحاصلة في اول النطفة اي في اول تعلق الروح قوله وان اطلق اجزء مثلي
احد قيل وذلك الاتفاق في الابعض زايد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق
هذا الكلام فقوله وذلك الاتفاق في قبول الجوهر الفرد لا يقبل الانتفاء في التخلل قلنا انه يقبل التكسر والتخلخل
الا لا يقبل التصغير والتكاثف للصوت والله تعالى قادر على كل ممكن فهو قادر على ان يجعل الجوهر الفرد كالجبل قوله
والا لزم تعذيبه ... فان الله تعالى قادر على ان يخلق الالم ... في الاجزاء الاصلية لا في الاجزاء الزايدة
المتفقة تلك الاجزاء الاصلية وقوله لان العذاب للروح المتعلق بها لا يخفى عليك ان جمهور القائلين بحشر الاجساد
كانوا ينكرون بالجوهر المجرد فالروح عندهم ينبغي ان يكون مركبا من الجواهر الفرد فيلزمهم ان يقولوا
بانتقال اجزاء الروح ايضا لان الروح متعلق بجميع الاجزاء وتعلقت بها الحيوة قوله قلنا انما يلزم

[illegible]

عين الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على مغايرة الجلدين مع
اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب والتزم بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتامل هذا الكلام
فقوله مغايرة البدنين اي بمغايرة البدنين يعني ان الشارح انما يبنى على مغايرة البدنين لا الاغفل المغايرة
وقوله جزءان وقوله مع منصوب بقوله مغايرة الجلدين وكذا قوله بناء منصوب به ايضا وقوله غير
مسموعة ولعل دعوى اتحاد الاجزاء الاصلية مسموعة اذ لا شك ان كل واحد من الاحراق والتعذيب
يكون متعلق بالجلد كما يكون متعلقا بالبدن فلو لم يكن في الجلد الا اجزاء اصلية لزم تعذيب الجلد الغير
بلا معصية واما تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ الفرد الكاسر يكون في الجلد فهو محل للالم قطعا قوله
ان كتب الاعمال هي التي توزن وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
هذا الكلام فقوله يخلق الحسنات اي يخلق الله تعالى في مقابلة الحسنات اجساما نورانية وليس المراد ان الحسنات
تنقلب اجساما نورانية اذ لا يجوز انقلاب العرض جوهرا وفي شرح العقايد فذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان
له كفتان ولسان وشاهين اي عمود علاوة بالحقيقة لامكانها اي لامكان الحقيقة وذكر في شرح المواقف وورد
في الحديث حين سئل النبي صلعم كيف توزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وقالت المعتزلة
المراد بالوزن هو العدل قال الشارح اكتفى بالكتاب قيل الاولى ان يقال بالسواء لان الحساب
اقرب من الكتاب الى السواء ولعل وجه ما ذكره الشارح هو ان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب الذي
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله والجواب ما مر من انه على تقدير كون افعاله
معللة بالاغراض لعل في ذلك حكمة لا نطلع عليها قوله لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير الى ان الكوثر هو
الحوض والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف هذا الكلام فقوله والاصح انه غير المشهور فيما بين
المسلمين هو ان الكوثر هو الحوض وذكر في شرح المواقف انه قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يدل على الحوض وهو

[illegible]

النبي وقيل هو حوض في الجنة في تفسير القاضي ويمكن ان يقال ان الكوثر اسم حوض مشترك
شهير وآخر نهر جار في الجنة فعلى هذا يمكن التطبيق بين الروايتين قوله وريحه اطيب من المسك
ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الكل ان وقع هذا الكلام هو ان الشرب
والشارب لا يلزم ان يكون لرفع العطش بل يكون ذلك ليحصل التلذذ بطعمه وريحه قوله من شرب منها
فلا يظما ابدا ويجوز ان لا يشرب الآمن قدر له عدم دخول النار او لا يعذب بالظما من شرب وان
دخل النار هذا الكلام فقوله فلا يظما اي فلا يعطش وقوله ويجوز ان لا يشرب اشارة الى جواب سوال مقدر
وهو ان يقال هل هو لا يظما وان دخل النار وقوله قدر له اي ان شربه وانما يكون في الموقف قبل
دخول الجنة وهذا الاين في ان يكون نفس الحوض في الجنة فانه تعالى قادر على ان يأتي بماء الحوض الى حيث شاء قوله
ادق من الشعر واحد من السيف هكذا ورد في الحديث الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة
قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال اطلبوني على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض
فوجهه ان الطلب في المكان المتاخر يجوز ان يستانف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور هذا الكلام
فقوله فوجهه مبتدا ثان وهو مع خبره خبر للمبتدا الاول وهو قوله وما ورد وهذا الى قوله فوجهه اشارة الى جواب
سوال مقدر وهو ان يقال ان هذا الحديث مخالف للرواية المشهورة وهي ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد بالمشهور
وقوله يجوز بان يستانف من كل طرف هذا وان جاز عقلا لكن الترتيب يأباه اذ لا يحسن ان يقال مثلا فان لم تجدوا
في الموقف المتأخر زمانا فاطلبوا في الموقف المقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال فان لم تجدوا
في الموقف المقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر اللهم الا ان يتكرر الوقوف في كل من الصراط والميزان ويكون الوقوف
في الصراط ويكون الوقوف الآخر في الميزان مقدما على الوقوف الآخر في الصراط والوقوف الاولان بالعكس فيمكن
تطبيق الحديثين او يتكرر الوقوف في الصراط ويكون الوقوف في الميزان متوسطا بين الوقوفين فتامل قوله

[illegible]

على موضع من تنبيه كنفقة الجليل هذا الكلام فقوله في الفن لاجماع المسلمين وذكر في شرح المقاصد وحمله على بستان
من بساتين الدنيا يجري مجرى البلاغة والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها
ثبوتها وقوله يحتمل ان يكون ذكر البستان اه وقيل يحتمل ان يكون الهبوط كاستعارة من هبوط المرتبة والتنزيل عما ذكر
في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
تمسكا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع
والحق تفويض ذلك الى علم الخبير قوله لجعله للذين اى خلقهما لاجلهم فان قلت يحتمل ان جعلها للذين متقوا لا ثبات الجعل
غير الحاصل جعلها كائنة لهم في انفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى
لازم لوجود الجنة واما الحمل الا التمكن بالفعل فقد وقع عن الالفاظ هذا الكلام فقوله لازم لوجود الجنة هذا الظاهر اذا
كانت الدار نكرة غير مشار اليها مثل ان يقال جعلت لزيد دارا واما اذا كانت الدار مشارا اليها مثل ان يقال
تلك الدار جعلت لزيد فالظاهر المتبادر منه تمكين تلك الدار من زيد اما بالهبة او بالعارية او نحو ذلك واما نفس
الدار فينبغي ان يكون موجودة وقت حصول هذا التصور [illegible] وقوله فعدول عن الظاهر لا يخفى عليك
ان الحق التمكن بالفعل مبني على ان يحمل المضارع على الحال او على الاستمرار كما ذكر الشارح وعلى ان يحمل التمكن في الفعل
معنى الاعداد بالفعل وهذا معنى [illegible] ذكره في [illegible] للمتقين وهذا الاحتمال كما قلنا ههنا فانا
بصدد المنع والخصم في مقام التعليل والمعارضة قوله الكلي دائم الاكل [illegible] كل [illegible] ويرد على هذا الكلام
انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق او الموجود [illegible] وقوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل
شيء عليم هذا الكلام ولعل المراد بالشيء هو الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الاخرة فانها دار
البقاء وهذا الاحتمال يكفي ههنا فانا من وراء المنع والقائل بانه مشترك الالزام كان في صدد النقض الاجمالي فيجب
عليه اثبات كون المراد بالشيء هو الموجود المطلق والقياس على قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم غير مقبول عند [illegible]
[illegible]

اذا فني من اكل الجنة شيء خلق مثله بدله شيء آخر بعد اللحظة وهذا لا يأبى في الدوام الدوام وحاصل كلام المحشي
انه اذا قرب وقت فناء شيء من اكل الجنة جعل مثله او لا ثم يفنى ذلك الشيء بعد وجود مثله لكن ان نقول اذا فني منه
شيء في آن جعل بدله في ذلك الآن شيء آخر وهكذا لا ينقطع النوع اصلا وهذا التوجيه اولى من الاول لكن لا يخفى
قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به اي المقصود منه ظاهر راد ما لا ينبغي بقاء وجود الصانع تعالى وهو من الصانع
هذا الكلام فقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به يعني ان خروج كل شيء من اكل الجنة عن الانتفاع به لا ينافي دوام اكل
الجنة بحسب اصله وعادته وهذا الاحتمال كان للشارح فانه في مقام المنع ههنا وقوله اي المقصود بالجزء لانه تفسير للانقطاع
الجوهر وقوله منه اي من ذلك الشيء الهلاك فانه كان المقصود من شيء هو الاكل فهلاكه خروجه عن الانتفاع بالاكل وان
كان المقصود منه اللبس فهلاكه خروجه عن الانتفاع باللبس وقيل على هذا نظاير وقد يقال ليس المراد من قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه عموم الهلاك فان ابن عباس رضي الله عنه قال في تفسير كل حي ميت الا وجهه
فعلى هذا يكون معنى الهلاك هو الموت قال الشارح رح وذهب الجهمية الى انهما تفنيان فانها الجنة والنار تفنيان بعد
دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى وذلك لان القوة الجسمانية لا تنتهي آثارها غير متناهية لان الملزمة
اي لا يقدر على افعال زمان غير متناهية ولان في العدة اي لا يقدر على فعل عدد غير متناهية والجواب منع ذلك كله على
ان الفاعل الحقيقي عندنا هو الله تعالى وهو قادر على ان يفعل غير المتناهي سواء كان في المدة او في العدة
قوله الشرك بالله ان اريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والا فالسحر من انواع الكفر
فينبغي ان يكون خارجا هذا الكلام الظاهر ان المراد بالشرك ههنا هو مطلق الكفر لكن السحر اعم من الكفر من وجه فلهذا
افرد السحر بالذكر وذلك لان المراد بالسحر هو كما بين في تفسير التنوير الا الشيطان ما لا يستقل به الانسان
وذكر لا يستتب اي لا يتم الا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس فان التناسب شرط في التضام والتعاون
[illegible]
[illegible]

اصلا يتوقف على علم الاصول فاطلق ان الحسن مع الاجماع في انه لا منزلة بين المنزلتين لكنه ادعى ان مرتكب الكبيرة
كافر غير مظهر كفره قوله والحديث وارد في سبيل التغليظ الاعمال في يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا نقول
المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان
يصدر مثله عن المؤمنين هذا الكلام فقوله ترك اظهار القيد الظاهر انه ليس من قبيل ترك القيد بل ينبغي
ان يكون من قبيل جعل وجود الشيء كعدمه كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت فههنا قد جعل ايمان الزاني
كلا ايمان تغليظا ومبالغة لعدم جريه على موجب الايمان اذ لا ينبغي للمؤمن ان يفعل امثال ذلك قوله
على رغم انف ابي ذر رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه دلالة صاحبه على ذلك على رغم
القائل على خلاف مراده لاجل ان الام والجار في الحديث متعلق بمحذوف اي قلت هذا على رغم انفه هذا
والظاهر ان الجار متعلق بقوله دخل الجنة اي من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق على رغم ابي
ذر قوله ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تشمل الفاسق والجواب ان الحكم بالشيء
هو التصديق به والانزاع والكفر من لم يصدق بما انزل الله وايضا كلمة ما ههنا للجنس فتعم بالنفي والانزاع
في الكفر من لم يحكم بشيء مما انزل الله هذا الكلام فقوله ان كلمة من عامة اي وكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل
فيها الفاسق المصدق كذا في شرح المواقف وفيها ايضا ونقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة
ما قبله وهو انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وانتساب من بعدين اي
مكلفين بالحكم بها فخصص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول
بموجبه قوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال بان حصر الفصل
حصر الفاسق في الكافر والجواب ان الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد
الايمان وقبله اجماعا هذا الكلام فقوله حصر الفاسق يعني ان ضمير الفصل يقتضي حصر الجزء الثاني
[illegible]

طالب بتقييد بالقتل او الضعف لقوله تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الآية وفي ان ثابر فيه
وذلك لم يكن بالمسلمين قوة وجاءهم من العدو ما لا طاقة لهم به فلا بأس بان يفروا الى ان يلحقوا بالمسلمين وقوله
والا فلا فالاهم الا الذنب فيه او صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقوله ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر كالمسكر ان من جزاء الغيب وقوله او اكثر كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وقوله معصية اكثر عليها
لقوله لا صغيرة مع الاصرار والكبيرة مع الاستغفار قوله انهما اسمان اضافيان هذا في الظاهر قوله ان
تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ما يجيء ان شاء الله ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر
هذا الكلام فقوله يخالفه ظاهر قوله لانه ظاهر يدل على ان الكبيرة والصغيرة ليستا اسمان اضافيان بل [illegible]
سيما وان ما ثابت معلوم ان هذا التوجيه [illegible] الاجتناب عن احدهما وان لم يجتنب عن الآخر منهما و
اعترض عليه ايضا بان المفهوم المتفق بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة في حق الشهادة دون الصغيرة وهذا
يدل على انهما يفترقان بذاتهما في الكافي والجواب ان ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى و
الدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة قوله بطريق الاستحلال اي على وجه يفهم منه عقد حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه
علامة عدم التصديق القلبي هذا الكلام فعلى هذا الامر دار الاستحلال تكذيب او الكلام في المصدق الذي
على امارة التكذيب وفي الصحاح استحلال الشيء عده حلالا وفي ان تارها به ومن استحل ما قام حرمته في دين
النبي عم كنكاح ذوات المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او لحم الخنزير من غير ضرورة فهو كافر وفي هذا
الكتاب اتفق بدون الاستحلال قوله الى المخالف اجمع عليه السلف لا ينافيه الاجماع مع مخالفة الحسن لان انعقاد
النفاق كفر قبل المراد هو الاجماع المتقدم عليه خلاف والا فلا خلاف الحسن هذا الكلام فقوله النفاق
كفر مضمر فلا يلزم ثبوت منزلة بين المنزلتين عند الحسن ايضا فلا يلزم مخالفته للاجماع اصلا قال
الحسن من اعتقاده في هذا الحقيقة ما [illegible] فاذا [illegible] ذكر [illegible] فيه علم انه قال لا عن اعتقاد
[illegible]

الناسق مطلقا فمن كفر بعد الايمان ولو سلم انه للحصر فهذا الحصر ادعائي للمبالغة بناء على ان مطلق الكافر
ينصرف الى الفرد الكامل بعد الايمان قوله من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب انه محمول على الترك مستحلا
او على كفران النعمة هذا الكلام فقوله على الترك مستحلا يعني انه من ترك الصلوة مستحلا تركها فقد كفر
وكذا من ترك الصلوة استخفافا بالدين فهو كافر واما من ترك الصلوة مجانة وتكاسلا فهو لا يكون
كافرا لكن يكون فاسقا تسقط عدالته فلا تقبل شهادته ثم يكون فيه كفران النعمة وذكر في شرح المواقف
ان الحديث المذكور خبر واحد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين قوله ان العذاب على
من كذب وتولى وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه ظاهر على المسند اي الكون على الكذب والتولي
انما ادعاه لان شارب الخمر معذب وليس مكذبا ومن عليه نظائره هذا الكلام فقوله ان تعريف المسند
اليه اي تعريفه باللام يفيد الحصر كقوله الكرم هو التقوى والامام من قريش والكرم في العرب ونحو ذلك وقوله
اي الكون على المكذب يعني ان تقدير الكلام هكذا ان العذاب كاين على من كذب فمعنى هذا يكون القذاب
مقصورا على صفته هو الكون على المكذب وقوله وقس عليه نظايره كقوله الجزاء البعد والسواء على
الكافرين قال السيد في شرح المواقف قلت المعرف باللام لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الجزاء مطلقا
في الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه هو الجزاء الكامل فيلزم انحصار افراد الجزاء الكامل فيلزم
انحصار افراد الجزاء مطلقا في الكافر لا انحصار افراد الجزاء مطلقا في الكافر قوله والله لا يغفر ان
يشرك به اي يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين هذا الكلام واعلم ان الشرك
مجاز مشهور بمعنى الكفر لان الكفر ملة واحدة وكما ورد في الحديث ولان الكفار كانوا يتبعون الشيطان
في دينهم ولا يتبعون الله ورسوله وذكر بعضهم انهم كانوا يعتقدون بان خالق السموات والارض هو الله تعالى
واحد فهم المشركين لا شراكهم الشيطان لله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان الكافر اسم لمن لا ايمان له
فان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الاسلام فهو المرتد وان قال بالشريكين في الالوهية فهو المشرك

والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت البارئ تعالى فهو
المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم واظهاره شعاير الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق فهو المعطل و
هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة
عقلا بناء على بطلان الاولى وهم المعتزلة هذا لا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة
وقد ابطلناه اولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالتقبيح العقلي بناء في قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح
ويقبح الحسن لما انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة منافاتها الحكمة لتوبره وان يكون التوقف
قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التوقف منافي حكمة خفية والاسلم تجويز التوبة بوجه آخر غير عذاب المسيئ
مثلا اثابة المحسن وفيه نظر ان نهاية الكرم يقتضي العفو على نهاية الجناية وقوله فيجب جزاء الابد جواب
بلا دليل هذا الكلام فقوله فلا يرد ما قيل من ان هذا القايل توهم ان المراد بالبعض في قوله وبعضهم
هو البعض من اهل السنة فاعترض على الشارح بان ما ذكره انما يناسب اصل المعتزلة دون اهل السنة
فاجاب بان المراد بالبعض هو البعض من المسلمين فيتناول المعتزلة قطعا وقوله فيما في قولهم اي قول
اهل السنة وقوله انه يجوز الى هذا ناظر الى قوله فلا يرد اي لو سلم ان قوله لا يحتمل الاباحة هو خلاف اهل
السنة لكنا نجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة اعتقاديا لكون الاباحة منافية للحكمة بدون لزوم القبيح
العقلي فلا يرد انه قول بالقبيح العقلي وقوله ثم ان نهاية الكرم تارة على قول الشارح والكفر نهاية في الجناية
الى قوله دعوى بلا دليل اشارة الى المنع اي لانم ان الا المنع اي لانم ان الاعتقاد الابدي يوجب
الجزاء الابدي ولو سلم انه يوجب الجزاء الابدي قال الشارح والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة كقوله تعالى هو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وكقوله عم في اثناء حديث السؤال لستر بها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم قوله والمعتزلة يخصونها
بمعنى ان الجزاء بالنار للاحاطة بمعنى نفي التمايع المخصوص بالكبائر الغير المقرونة بالتوبة اي ان المغفرة وعدا حادثة الى العفو عن الكبائر بالتوبة المشتركة

يخصصها

بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فايدة وكذا
لا يصح التخصيص بالصغاير لان مغفرة الصغاير عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما في
هذه الآية مخصوصة بالصغاير جمعا بين الادلة ولانه عموم مغفرة الصغاير اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب
بل يغفر ان شاء له هذا الكلام فقوله اذ المغفرة اه علة لقوله لا يصح اي على زعم المعتزلة ينبغي ان
يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر ما دون الشرك اذا كان ما دون
الشرك صغيرة او كبيرة مقرونة بالتوبة لمن يشاء اي لمن اجتنب الكبائر المقرونة بالتوبة فورد عليهم
ان الشرك المقرون بالتوبة يكون مغفورا كساير المعاصي فلا يصح ان يقال ويغفر ما دون الشرك وورد
ايضا ان مغفرة الكباير المقرونة بالتوبة عامة واجبة عندهم فلا فايدة في تعليقها بالمشية وان مغفرة
الصغاير عامة عندهم بل هي واجبة ايضا اذا اجتنب الكباير فلا فايدة في تعليقها بالمشية ثم ان هذه
الاعتراضات كانت واردة على المعتزلة القايلين بتخصيص المغفرة بالكباير المقرونة بالتوبة سواء
جعل الضمير في قوله يخصونها راجعا الى الآيات والاحاديث او الى المغفرة فلا معنى لقوله ان الضمير للمغفرة
لا للآيات والاحاديث يعني ان ارجاع الضمير الى المغفرة خلاف الظاهر وقوله مخصوصة بالصغاير وان كثير كليهما
كان ايضا خارجة بالشرك فينبغي ان يكون عامة لما دون الشرك من الكباير والصغاير اذ لا يحسن ان يقال مثلا
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون الكباير من الصغاير لمن يشاء وعدم حسنه ظاهر لمن له معرفة
اساليب الكلام وقوله لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب يعني ان هذه المغفرة جايزة عندهم لكنها غير واجبة فيغفرها
ان شاء والخلاف مغفرة كبيرة غير التائب فانها غير جايزة عندهم فلا يغفرها اصلا هذا الكلام المشهور وان
مغفرة صغاير العبد اذا اجتنب عامة واجبة عندهم وان لم يتب عنها اصلا فافهم قوله انما نقل على الوقوع
انما السلط وذكره رد التمسك بهذه الآيات في الوجوب ايضا والجواب عما قوله وقد كثرت النصوص
هذا الكلام فقوله انما السلط ذكرت به ان التمسك في الوقوع فمن قال ان المعتزلة الى الوقوع لما اصلح الجواب لهم وقوله وقد كثرت النصوص في ذلك استغفر الله والاجر الموعود

مقتضيه فيما سبق بل قيم دعوى الوجوب ضمنا من قوله والمعتزلة يخصونها بالصغاير والكباير المقرونة
بالتوبة اذ يفهم من هذا الكلام انهم لا يجوزون العفو عن الكباير بدون التوبة فوجب العقاب على الكباير
عندهم بدون التوبة ولما وقع دعوى الواجب ههنا ضمنا كان ينبغي ان يكون الجواب عن ذلك استطرادا
وقوله بهذه الآيات اي كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم فهذه الآيات شاملة بعمومها
لكل العاصي والقاتل والفاجر اي تدل هي على الوقوع دون الوجوب لكن المعتزلة تمسكوا بها في الوقوع
قصدا وفي الوجوب ضمنا وقد عرفت حاله قوله وزعم بعضهم ان هذا مذهب الاشاعرة ومن يجوز
خلفه وفيه جواب آخر هذا الكلام فقوله هذا المذهب الاشاعرة اي جواز الخلف في الوعيد من الله تعالى هو مذهب
الاشاعرة اذ الخلف في الوعيد لا يوجب نقصا في ذاته تعالى ولا في صفته ايضا وقوله جواب آخر اي في هذا المذهب
جواب آخر غير ما ذكره الشارح من قوله والجواب انها على تقدير عمومها اه قوله هو تبديل القول بل
كذب منتف بالاجماع واقول العل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق بشانه اي يبني اخباره
على المشية وان لم يصرح بذكرها فلا خلاف في الوعد فلا كذب ولا تبديل هذا الكلام فقوله على المشية في الآية
الاولى يقال مثلا فان له نار جهنم ان شاء الله تعالى لكن لم يصرح بقوله ان شاء الله تخويفا للعاصي
وزجرا له عن المعاصي وذهب بعض الافاضل الى ان آيات الوعيد والوعد لا يقصد بها الاخبار
وانما يقصد بها الانشاء فيقصد بها الوعاد على العصاة في صور الوعيد والوعاء للمؤمنين في
صور الوعد فعلى هذا التوجيه ايضا لا يلزم الكذب ولا التبديل وقوله بخلاف الوعد هذا السكون
العين بدون الياء وهو البشارة واما الوعيد بالياء فهو الانذار والتخويف فالمراد ان الخلف
في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يمدح به البارئ تعالى بخلاف الخلف في الوعد فانه يعد نقصا
بل فرقة اذا الخلف لا يلحق بالكرم القادر على الخلف ان الخلف نقص لا يليق بل يخبر ولذا يليق بالاكرم قوله والعفو الجواز

على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح فلا اثبات للجزء الاول
من الوعود مبني ان الخلف لا يمكن فتأمل هذا كلامه فنقول لعدم قيام الدليل اي على الوقوع وقوله فلا اثبات للجزء
الاول من الوعود مبني على ان دعوى اهل السنة مركبة من جزئين احدهما جواز العقاب على الصغيرة والآخر وقوع العفو
عليها لكن ما ذكره الشارح من الادلة انما يثبت الجزء الاول وهو الجواز ولا يثبت الجزء الآخر وهو الوقوع مع ان
محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو الوقوع دون الجواز والآن يجاب بان ما ذكره الشارح من الادلة يدل
على الوقوع ايضا اما قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلانه نص في مغفرة ما دون الشرك من الصغائر
والكبائر على ما يشاء مغفرته ويلزم من ذلك ان ما لا يشاء مغفرته من الصغائر والكبائر لا يكون مغفورا
بل يكون معاقبا عليها هذا ظاهر لمن كان له وقوف باساليب الكلام واما قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها فلانه دال على وقوع العقاب في المجازاة ظاهرة في كلام الشارح ويدل على الوقوع ايضا قوله تعالى ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره فتأمل مع انه الموفق قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر فالحاصل ان
التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر انواع الكفر والتخاص منها ومغفرة ما عدا الكفر
غير معينة بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب فلا فائدة
لانه تجوز مغفرة الصغائر بدونه هذا كلامه فنقول ان التكفير مقيد بالمشيئة وذلك مثل ان يقال نكفر
عنكم سيئاتكم ان اجتنبتم وقوله فلا قطع بالوقوع اي بوقوع تكفير الصغائر من ملاحظة الآية الكريمة
على عدم التعذيب لاجل الصغائر وقوله ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر اه اي في الاية الكريمة يجب ان يحمل الكبيرة
على الكفر اذ لو لم يحمل عليه يلزم المحذوران احدهما التقييد بالمشيئة بلا دليل والآخر ان الكبيرة لو
حملت على ما يقابل الصغيرة من الكبائر مطلقا لكان معنى الاية الكريمة ان تجتنبوا الكبائر مطلقا نكفر عنكم
صغائركم لكن مغفرة الصغائر كانت متحققة في ... فلا حاجة الى التقييد بالمشيئة اصلا والآخر ان ينبغي
التعليق بالاجتناب بلا فائدة لان مغفرة الصغائر يكون حاصلا ... اجتنب ... او لم يجتنب ... اما قوله لبقي التقييد بلا دليل

دليل فلان مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره دليل دال على ان مغفرة الصغائر كانت مقيدة بالمشيئة
لان بعض الصغائر مغفورة وبعضها غير مغفورة فلا بد من التقييد بالمشيئة حتى يخرج الصغائر الغير المغفورة
واما قوله والتعليق بالاجتناب بلا فائدة فلانه ينبغي ان يقال مثلا ان العبد اذا اجتنب عن سوء الصغائر من
الكبائر مطلقا كانت الصغائر كلها مغفورة واذا لم يجتنب الكبائر اصلا لم تكن الكبائر مغفورة ولا الصغائر المقرونة
بالكبائر مغفورة فعلى هذا ينبغي ان يكون التعليق بالاجتناب بلا فائدة والاولى ان يقال ان حمل الكبيرة على الكفر
يكفي هاهنا وان كان احتمالا عقليا لان الشارح بصدد المنع والاحتمال العقلي يكفي للمانع وذكر ان نقول
المراد بالكبائر ما يقابل الصغائر ويحمل بعض الصغائر مخصوصا بمثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
قوله والشفاعة اي المقبولة ثابتة لا يقال مرتكب الكبيرة يستحق حرمان الشفاعة كما نقل عليه في التلويح
فيحرم اهل الكبائر بطريق الاولى لانا نقول لا نم الملازمة لان جزاء الادنى لا يستلزم ان يكون جزاء
الاعلى الذي له جزاء اعظم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعة او حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة او لعدم
الدخول او في بعض مواقف الحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع هذا كلامه فنقول او لعدم الدخول
او حرمان الشفاعة لعدم الدخول النار رضا او دخل النار جاز ان يتعلق به الشفاعة بعد دخول النار
وقوله لا يستلزم الوقوع يعني ان استحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم وقوع حرمان الشفاعة فلا يكون
مرتكب الكبيرة محروما عن الشفاعة قوله وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم وهو يعم الكبائر هذا كلامه
فنقول ان الآية الكريمة دالة على ان الاستغفار لذنوب المؤمنين والمؤمنات يكون نافعا لهم والا لما امر الله تعالى
محمدا عليه السلام بالاستغفار رغم ان الاستغفار شفاعة لانه طلب المغفرة للذنوب من الله تعالى لجميع المؤمنين و
المؤمنات من اصحاب الكبائر ايضا وهو المطلوب قوله يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لزيادة الدرجة
لان عدم نفع الشفاعة لا يتفرع تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر هذا كلامه
... فلو ... قوله ... تقبيح لحال ... الشفاعة ... الشارح ...

قوله ولا تقبل منها شفاعة ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس
الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعل تقبل بطريق آخر هذا كلامه يقال حرى
حتى هذا الامر اي قضى ومنه قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا كذا في الصحاح وقوله ينفي اصل الشفاعة لان
النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم وكذا الشفاعة نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم
ايضا فهذه الاية تنفي اصل الشفاعة سواء كانت لحط الذنب او لطلب زيادة الثواب كما ذهب اليه المعتزلة وقوله
فلعلها تقبل بطريق آخر يعني ان كلا من الآية الكريمة الجلية ان لا تقبل الشفاعة من اجل كل نفس عاصية
بل لو قبلت الشفاعة فانما تقبل من اجل النفوس المطيعة اذ كان الشفيعة للنفوس العاصية هذا ولا يخفى بان
هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام مع ان كل شفاعة لا يكون مقبولة لاجل النفوس العاصية المشفوع لها بل يكون
كل شفاعة مقبولة لاجل النفوس المطيعة للعصاة ثم يظهر ان رجع الضمير الى النفس الثانية فايدة الاطلاق ان النفس الثانية
ايضا نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم ايضا قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص هو بشرط انه يدل
على عموم الاشخاص والمعترض بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب
بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري
فاذا قلت لا رجل في الدار انما هو على السلب ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السلب ثم لو قيل العموم
للنكرة لوقوعها في سياق النفي لو قوعها فيه فيعم ايضا لبعد هذا كلامه فنقول يشير الى منع الدلالة لم
قيل ان الضمير للعموم في الاية ... فيكون عدم قبول الشفاعة مختصا بهم فلا يكون عاما للاشخاص وقوله لان
النكرة المنفية عامة بحسب الوضع هذا الى لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة
في التوضيح ان العام لفظا وضعه لكثير غير محصور مستوفق لجميع ما يصلح له عدا النكرة المنفية من العام نحو
لا يأكل راسا ولو لا يأكل حتى الاعم فذكره وقوله ليس يلزم منه وانت خبير بانك اذا قلت لا رجل في الدار والامر
... ولا ... الشفاعة ... العموم ...

ايضا والله الموفق قال الشارح والاحوال منها حال البطالة الكتب ومنها حال الوقوف في الصراط او في الميزان
ومنها حال الاعراب بالنار ونحو ذلك قوله تخصيصها بالكفار ان قيل كيف تخصص بهم وقد سلم عموم الاشخاص قلت
المسلم هو الدلالة على العموم لا الارادة هذا كلامه فان قلت كيف تكون الدلالة عامة والارادة خاصة مع ان
الارادة بدون الدلالة غير جائزة اصلا قلت الدلالة العامة كانت بحسب الاصل ووضع اللفظ للعموم والارادة الخاصة
كانت بحسب دلالة القرائن الخارجية والقرائن الخارجية هاهنا الادلة الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب ان تخصص
هذه الادلة الدالة على عموم نفي الشفاعة جمعا بين الادلة بقدر الامكان واجيب في شرح المواقف عن
ادلة المعتزلة بانه لا دلالة في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات والاحوال في
اثبات الشفاعة لا بد ان تكون خاصة في الاشخاص والاوقات انا لا اثبت الشفاعة في حق كل شخص في
جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا قوله فلا معنى للعفو عنه المعنى بالنسبة الى صغيرة
غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل هذا كلامه فنقول ممنوع اي لا نم ان لا معنى للعفو
صغيرة من لم يجتنب عن الكبيرة فانه اذا لم يجتنب عن الكبيرة كان يستحق العذاب للصغيرة ايضا فكان للعفو
معنى هذا على المشهور من مذهب المعتزلة هو ان مرتكب الصغيرة لا يستحق العذاب اصلا وكلام الشارح مبني
على هذا المشهور اذا لم يثبت منهم اصلا القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة سواء اجتنب عن
الكبيرة او لم يجتنب وقوله غير مفيد يعني ان قوله فلا معنى للعفو مسلم بالنسبة الى صغيرة المجتنب لكنه
لا يفيد اذ يكفي لهم ان يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى وقد عرفت ان كلام الشارح مبني على هذا
المشهور فيما بين الجمهور قوله لانه باطل بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع
فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه هذا كلام فنقول
انه يراه الله جزاء الايمان في جهنم في اثناء العذاب لكن المشهور بين المؤمنين ان جزاء الايمان هو
الثواب ... في الجنة ... قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ... الصالح

لا يتناول الغرو كذا ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال هذا كلامه فقوله
يمنع هذا الاستدلال انه فانه تمسك بالوصول الى الجنات الموعود بها الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط
ترك الكبائر فدل على ان مرتكب الكبيرة من المؤمنين لا يخلد في النار وانما دخل الجنة ثم انه يدل على عدم خلود
من لا عمل له غير الايمان بناء على ان لا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فيكون الاية
دالة على كون المؤمن من اهل الجنة بمجرد الايمان وقوله يبطل مذهب الاعتزال وهو ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار
وانه من دخل النار فهو خالد فيها قوله وقد جعل جزاء الكفر على الاطلاق من غير تقييد بالشدة وكونها فلا يرد
جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد اجر المطيع الجناية وهذا الدليل الزامي والا فنحن نقول في
ملكه لا يوصف بالظلم هذا كلامه فقوله فلا يرد جواز التفاوت وهو ان يقال يجوز ان يكون مراتب حقيقة
النار متفاوتة في الحرارة حتى يعذب الكفار بانواع من العذاب خالدين فيها ويعذب من كان منهم اشد من عذاب
المؤمنين وان كان هو ايضا مخلدا في النار دفعا لهذا لكون الخلود في النار جزاء للكفر على الاطلاق مما لا دليل
عليه فكان في حيز المنع وقوله وهذا الدليل الزامي لانه قال بعض الافاضل انه ليس بدليل بل قد ذكر للتنبيه على
وجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص الدالة على عدم الخلود فالاعتراض
عليه بالمنع او المعارضة لا يفيد فائدة معتدا بها قوله مغفرة خالصة قال لو لا الخلوص لم ينفصل عن
مضار الدنيا والاخرى فيضعف جواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا التقييد ايضا لكنه غير مفيد ههنا
هذا كلامه فقوله لم ينفصل عن مضار الدنيا يعني ان مغفرة الدنيا غير خالصة عن المنقصة في الجملة فلو لم تكن
مغفرة الآخرة خالصة عن المنقصة لم يتميز احديهما عن الاخرى وقوله لكنه غير مفيد يعني ان منع قيد الخلوص
غير مفيد ههنا فان عدم الخلوص لا ينافي الخلود في النار فلا فائدة في ان يقال لا نم الخلوص قوله وقد يستعمل
في المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة
هذا كلامه والمقصود منه توجيه كلام الشارح ... الدوام ... المكث الطويل ... الكفار والخلود ... التبادر ... الخلود ويتناول ايضا خلود اهل

اهل الكبائر لكن كان له معارض فحمل على المكث الطويل بدون الدوام وقوله بل هو من ضروريات الدين اي
خلود الكفار بمعنى الدوام كان من ضروريات بحيث لا يحتاج الى النظر والبيان اصلا قوله وعلى انه يتعلق من
الاولى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون اللام لتقوية العمل لا للتعدية
هذا كلامه لا يخفى عليك ان الايمان متعد بنفسه على ما ذكره في الصحاح فاللام في قوله تعالى انؤمن لك ليست للتعدية
بل هو لتقوية العمل قال في شرح المقاصد وهو يعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى
آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا قوله ان
يقع في القلب نسبة الصدق الى ان يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر المنسوبية له من غير اذعان كالسوفسطائي بالنسبة
الى وجود العالم فانه يشتبه خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض الناظرين هذا كلامه فقوله الى يحصل فيه اي يحصل
في قلبه ان الخبر ثبت له الصدق وحاصله انه يعلم ان الخبر صادق في نفسه مطابق لما في نفس الامر وقوله كالسوفسطائي
وكما لبعض الكفار على ما دل عليه قوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
فعرفوا ذلك وقوله عن الاذعان اي القبول والتسليم قوله صرح بذلك رئيسهم ابو علي ... يلزمه ان يتحقق
يقين السوفسطائي ونحوه في التصور وانه باطل بالضرورة او لا ينحصر التقسيم على تسليمه ان يمنع حصول اليقين
بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي بوجه ما الخ وهو ان الشيء المعبر عنه بگرويدن امر
قطعي ونقض عليه في شرح المقاصد ولا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان
مع ان التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تصورا وتصديقا الى
بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه هذا كلامه فقوله فان قلت الخ وقال في شرح المقاصد فان قيل فاليقين
الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار يكون
من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا لا ندعي الا كون التصديق على ما فسروه وسموه
هو التصديق اللغوي المعبر عنه بگرويدن ... جزء الايمان ... والقبول ...

تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي
كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين هذا كلامه يعني لا نم امكان
الايقان بدون الاذعان ولا نسلم ايضا ان بعض الكفار موقنين غير مصدقين وقوله امر قطعي
ولقد انه ايهام تبادل القطعي والظني وقوله وقد نقض عليه في شرح المقاصد ثم ايضا نعم قد
نقض بان الايمان امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون
التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح ولا الشيخ على ان الشارح قد صرح ان القول بان المعتبر
في جميع افراد الايمان هو اليقين محل نظر وذكر في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض
بالبال حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وقوله ولا يكفي
ان الضمير المستتر في يكفي راجع الى المعنى المعبر عنه بگرويدن وههنا توجيه آخر لكلام الشارح وهو ان يقال
ليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر اي ان يقع في القلب النسبة الحكمية التي هي
مورد الايجاب والسلب في ذلك الخبر من غير اذعان وقبول اي من غير ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
وهذا الادراك هو المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن فتامل والله الموفق قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه بطريق
كافر اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى
وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق
الذي لا يقارن شيئا من الامارات هذا كلامه فقوله اشارة خبر لكل واحد من القولين المذكورين يعني انهما
اشارتان الى ان الكفر في مثل هذه الصورة الخ والحق ان مراد الشارح هو ان الكفر في امثال هذه الصور
كما يكون في الظاهر يكون فيما بينه وبين الله تعالى ايضا لان الشرع قد جعل هذا التصديق كالعدم كما جعل
ايمان البأس في حكم العدم فاراد باطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي واراد بقوله جعل كافرا
... الاطلاق ... في شرح المقاصد ... قوله ...

فيما بينه

تصديق فيهم قلنا الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي هذا كلامه فان قيل تصديق اصحاب النبي عليه السلام بان القبلة بيت
المقدس قد سقط بعد نزول قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قلنا السقوط ممنوع فان كون بيت المقدس
قبلة كان مختصا بزمان اول الاسلام والتصديق المتعلق بذلك كان ثابتا غير ساقط اصلا واما التصديق
بان القبلة هو المسجد الحرام فذلك تصديق آخر متعلق بحكم آخر لزمان آخر فتامل قال الشارح والاقرار
قد يحتمل فان قيل كيف يحتمل مع ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل قلنا ما ذكرتم في الماهيات الحقيقية
بخلاف الماهيات الاعتبارية فان القراءة ركن من اركان الصلوة مع انها تسقط في الاخرس والامي قوله
التصديق باق في القلب عند انتفاء ما عليه المتكلمون من ان النوم ضد للادراك فلا يجتمعان هذا كلامه
فقوله هذا انسب وانت خبير بانه لا مذهب للسائل غير ما هو المشهور وذلك لان قول الشارح التصديق
باق اشارة الى المنع فيكفيه الاحتمال العقلي فكانه قال لم لا يجوز ان يكون التصديق باقيا في حالة النوم
كما ذهب اليه الحكماء والذهول اي في حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فكذلك الحال حال الذهول لا حال عدم
التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل قوله والذهول اي حالة النوم
والغفلة انما هو عن حصوله فكذلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس فكذلك بل
يذهل فيها وقد لا يذهل هذا كلامه فقوله لا حال عدم التصديق ولعل التصديق في حال الذهول يكون
في القوة الحافظة وهي عندنا مرتبة من مراتب العقل الانساني وقوله قد يذهل فيها اي في حال الحضور فان
الانسان حال التصديق في قلبه جاز ان يذهل عن حصول هذا التصديق الحاضر بان لا يلتفت الى تعقل هذا
التصديق قصدا لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا عن حصوله لغة ولا عرفا
قوله حتى كان المؤمن اسماه وانه ذكر يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه جزء مفهوم الايمان هذا كلامه اي ولان
الشارح جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي كان الاقرار مرة في العمر كافيا في بقاء الايمان
مع ان الاقرار جزء حقيقة الايمان ... قوله ... الاقرار ما يضاده

كما في حالة الاكراه بخلاف التصديق قوله وان الاقرار شرطا لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض
لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم
في العمر مرة وان لم يظهر على غيره هذا كلامه وهو مذكور في شرح المقاصد ايضا فقوله لهذا الغرض اي لاجراء
الاحكام عليه في الدنيا من الصلاة عليه والصلوة خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور
والزكوة ونحو ذلك قوله فانه يكفي مجرد التكلم اي يكفي لاتمام الايمان مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم ان الاقرار
للغرض المذكور لا بد من ان يكون على وجه الاظهار على الامام وغيره في هذا المذهب ايضا فلا فرق بين المذهبين
في وجوب الاظهار للغرض المذكور وذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب ان من صدق بقلبه ولم يتفق له
الاقرار بلسانه في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار
بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط قوله والنصوص
معاضدة لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس للاقرار جزء منه واعانة التصديق لا ساير ما في
القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يثبت في الشرع معنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب
بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص
الايمان اللغوي قلت لا نزاع في ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في معنى اللغوي
مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة هذا كلامه فقوله واعانة التصديق
انه ذكر في شرح المواقف واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق وذلك لان الشارع
انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع
اللغة لبين لانه نقل وتغيير بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما والاشتهار
نظائره بل كان هو بذلك اولى قوله ولانه خلاف الاصل ولان المعنى الآخر عن التصديق هو خلاف
الاصل او اراد لنا بيم ما في الخبر هو خلاف الاصل قوله يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي يعني ان الايمان اللغوي جزء الايمان الشرعي والجزء الآخر هو الاقرار

الاقرار فيجوز ان يراد بالايمان في كل قوله وقلبه مطمئن بالايمان معناه اللغوي وهذا الايمان في ان يكون
الاقرار جزءا من معناه الشرعي وقوله بحسب خصوص المتعلق والمتعلق هو ما جاء به النبي عم كما عرفت
ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي وقوله فهو في معنى اللغوي مجاز يعني ممنوع لم لا يجوز ان يراد
بلفظ الايمان اللغوي معنى الايمان الشرعي باعتبار كونه مما صدق عليه مفهوم الايمان اللغوي فلا يكون
لفظ الايمان مجازا غاية ما في الباب ان يكون الالف واللام للعهد وهذا لا يقتضي ان يكون اللفظ مجازا
والاولى ان يقال لفظ الايمان غير منقول عن معناه اللغوي الى معنى مباين له كما عرفت فيتعين ان المراد
به التصديق في النصوص ايضا لكنه التصديق المتعلق بما جاء به النبي عم وهو المعنى الشرعي لانه المتبادر
عند الاطلاق فلا يصار الى معنى آخر يعتبر فيه زايد وهو الاقرار قوله هلا شققت قلبه يرد عليه
انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان هذا كلامه قال بعض الفضلاء ان الشارح قال النصوص
معاضدة لذلك ولم يقل النصوص حجة لذلك اشارة الى ان الدليل هو مجموع النصوص فلا يلزم ان يكون
كل واحد دليلا مستقلا ولا شك ان قوله هلا شققت قلبه مما يؤيد ان يكون محل الايمان هو القلب
ولذا قال في المواقف ويؤيده قوله عم لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هذا
كلامه فقوله ويؤيده اشارة الى انه يؤيد كون محل الايمان هو القلب وان لم يكن حجة مستقلة وقوله
شققت مفعول قوله عم قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني ان معناه الحقيقي عندهم
هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة
هذا كلامه فقوله عندهم اي عند اهل اللغة وقوله انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل اذ لو وقع النقل في الشرع
لم يفهم اهل اللغة من لفظ الايمان التصديق باللسان فانهم لا يفهمون الا المعنى اللغوي لكنهم يفهمون
التصديق باللسان فقط فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان لا عن التصديق
القلبي اذ لم يجعلوه قوله فيرد عليه النصوص المعاضدة اي تجعل النصوص هو الايمان المعارضة بين النصوص المعاضدة اي ذكر الايمان

قوله لا تتم

ملاه

النصوص لما ولت على ان الايمان هو التصديق بالقلب فقال السايل ان هذه النصوص وان دلت على ان
الايمان هو التصديق بالقلب لكن عندنا ما ينفيه هو ان يقال ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق
باللسان يعني ان لفظ الايمان غير منقول عن المعنى اللغوي فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق با
باللسان كما عرفت قوله حتى لو فرضنا يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ الدال بل انه المعتبر في
وضع الشرع واللغة فيبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لولالته لا معنى لاعتباره عند عدم المدلول اذ لا مدخل
في الاحكام نعم لا اعتبار له في حق الاحكام عندهم ايضا فالواجب ان لا يعتبر الانكار واظهار الاذعان انما يكون
مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار من اظهر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة هذا كلامه
فقوله يرد عليه واقرار ده اشاره في شرح المقاصد حيث قال انهم لا يعتقدون ان الايمان هو اللفظ
بلا مدلول كيف ما كان بل اللفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اي ما دام كان منه ايه لا حرو وكانت
عن غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انهم للعقيدة دون الجمع انتهى كلامه وانت خبير بان هذا الكلام
على السؤال الجواب المذكور مبني على ما شيء المقدمة القائلة ان اهل اللغة لا يفهمون منه الا التصديق
باللسان وحاصله ان يقال لا نم ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان بل انما يعرفونه
من التصديق بالقلب فقط الا ترى انا لو فرضنا ان الفاظ التصديق لم توضع بمعنى او وضعت لمعنى آخر
لم يحكم اهل اللغة بالتلفظ بتلك الالفاظ مؤمنا وذلك بعدم دلالتها على وجود التصديق القلبي الذي
هو الايمان ثم لا يخفى ان هذا القدر المذكور يكفي لسند المنع فافهم وقوله اذ لا مدخل في الاحكام عليه
لقوله فيبطل وقوله لا اعتبار له اي للدال لولالته وقوله لم يستحق الجنة ولا يستحق ايضا النجاة من الخلود في
النار بخلاف ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط كما مر قوله ويصح مؤمنا لغة اي يطلق عليه لفظ
المؤمن عند اهل اللسان واللغة حقيقة قيل الايمان فان امارة الامور الخفية كافية في صحة الاطلاق
اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان والخائف ونحو ذلك فان الاقرار ايماناً لغة بمعنى خصوص سابق على انه حقيقة في الاقرار الذي بالكلام

بل اللفظ الدال ح

القوم اللهم الا ان يدعى وضع آخر هذا كلامه فقوله اي يطلق عليه لفظ المؤمن حاصله ان رجلا
اذا اقر باللسان وحده فانه يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللغة لقيام دليل الايمان الذي هو
التصديق القلبي فلفظ المؤمن عند اهل اللغة ايضا يكون بمعنى المصدق بالقلب ويكون اطلاق هذا
اللفظ على هذا المعنى اطلاقا حقيقيا عندهم ايضا واما عدم وجود التصديق القلبي في ذلك الرجل فلا
ينافي ان يكون اطلاق لفظ المؤمن حقيقيا كما اذا قلت زيد العالم مع ان زيدا لم يكن عالما اصلا
فان لفظ العالم حقيقة ههنا مع عدم وجود معناه الحقيقي ويؤيد ما ذكرنا قول الشارح ويجري
عليه احكام الايمان فان احكام الايمان انما يجري بناء على وجود التصديق القلبي وان كان وجوده
بحسب الظاهر لا بناء على وجود التصديق اللساني وان كان وجوده بحسب الحقيقة وقوله انه حقيقة في الاقرار
ايضا قال في شرح المواقف لا نزاع في ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي
ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع بينه وبين الله تعالى اي النزاع يكون في الايمان
الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية هذا كلامه ويفهم منه ان تسمية الاقرار ايمانا تكون تسمية
بطريق المجاز اللغوي لكون الاقرار دالا على وجود الايمان الحقيقي الذي هو التصديق القلبي فلذا جرى
على المقر بلسانه احكام الايمان الذي هو التصديق القلبي ولا يفهم من كلام المواقف ان تكون تسمية الاقرار
ايمانا بطريق الحقيقة كما زعم قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان لا يقال العلماء يجعلون معا ما في القلب شرطا
لانا نقول هذا مذهب الرقاشية والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستغفار بما في القلب هذا كلامه
فقوله هذا مذهب الرقاشية والقطان ذهب الرقاشية الى ان الايمان اسم للاقرار حقيقة بما جاء به النبي عم لكنه
فيه شرط معه ذلك الاقرار معرفة القلب سواء كانت هذه المعرفة حاصلة بطريق الضرورة او بطريق الكسب وذهب
القطان الى انه اسم للاقرار لكنه فيه شرط التصديق الذي لا يكون الا باعتبار الكسب واما الكرامية
فهم لم يشترطوا في الايمان شيئا من المعرفة والتصديق في القلب ... قوله ايضا الاجماع ... فالوا ان ...

لا يكفي معه

منعقد اورد آخر علي الكرامية لا علي المصنف وموافقيه كما يتوهم هذا كلام اذ المصنف وموافقوه كانوا
يقولون بالاقرار في الاخرس ثابت حكما بناء على ثبوت التصديق الذي هو الركن الاعظم واما على ما ذهب
اليه الكرامية فليس التصديق شرطا ولا شطرا في الايمان فلم يثبت في الاخرس شئ من الايمان الذي هو الاقرار حقيقة
ولا حكما وهذا باطل بالاجماع قوله مع ان العطف بان العطف يقتضي المغايرة واما عطف الجزء على الكل كما
في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فيها بل جعله خارجا باعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة هذا كلام
فقوله واما عطف الجزء على الكل الخ اشارة الى جواب ما قيل يجوز ان يعطف على الشئ ما يدخل فيه لنكتة وهي
الاهتمام بشان المعطوف لكونه اشرف كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح او لكونه غريبا مقصودا
كما في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الاعمال ثمرات الايمان بلا عمل كالشجر بلا ثمر وقوله
وكفى بالظاهر حجة يعني ان الآية الكريمة يقتضي بظاهرها ان العمل ليس من نفس الايمان ولا داخلا فيه لان الشئ
لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله فيحمل على ظاهره ما لم يقم دليل دال على خلافه قوله لامتناع اشتراط
الشئ بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا هذا كلام اي لو دخل الاعمال في الايمان يلزم اشتراط الشئ بنفسه
لانه جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال المذكورة والفرض ان الاعمال جزء من الايمان الذي هو شرط في الاعمال
وجزء الشرط شرط فتكون الاعمال مشروطة لانفسها وانه محال لامتناع توقف الشئ على نفسه قوله
وهذا اي كونه زايدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصره عم كذا في بعض شروح العقائد
وشرح نظم الاوحدي هذا كلام وهو اشارة الى الجواب عن نظر الشارح يعني ان مراد ابي حنيفة هو زيادة
الايمان بزيادة ما يجب الايمان به في الواقع وهذا لا يتصور بعد عصر النبي عم واما زيادة الايمان بحسب
الاطلاع على تفاصيل الفرايض فلا كلام فيه ويمكن ان يقال لعل مراد الشارح هو التنبيه على ان لا
فرق بين الزيادتين المذكورتين في المعنى وفي اجراء الاحكام عليهما قوله ولا خفاء في ان التفصيلي

تكثر متعلقاته ويمكن ان متعلقاته ايضا لا يتكثر ذواتها وان يتكثر تكثر الاعتبارات فقط وانت خبير بان
هذا في الحقيقة اعتراف بان الايمان التفصيلي اكثر من الايمان الاجمالي الاجزاء والاعتبار والاولى ان
يقال انا اذا آمنا بان ما جاء به النبي عم فهو حق ثم آمنا بان الجنة حق مثلا فلا شك ان الايمان الاول
هو الايمان الاجمالي وان الايمان الآخر هو الايمان التفصيلي ولا شك ايضا ان الايمان الآخر تصديق
مغاير بالذات للايمان الاول الذي هو تصديق اجمالي متعلق بمفهوم عام ولا شك ايضا ان مجموع
هذين التصديقين ازيد من التصديق الاول وحده وقيس على هذا ساير التصديقات التي خرجت
من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل قوله وحاصله انه يزيد الخ كذا نقل عن امام الحرمين وغيره
وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس كذلك لان
كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة هذا كلام
فقوله عبادة اخرى يعني ان الاستمرار على العبادة عبادة ثانية كما ان الاصرار على الصغيرة ثانية
ونحوها كبيرة وكما ان الاصرار على الكبيرة كبيرة ثانية وقوله فان الدوام على التصديق غير التصديق
يعني ان المتبادر من قولهم الايمان لا يزيد ولا ينقص هو ان ذات الايمان وحقيقته لا يزيد ولا
ينقص كما اشار اليه الشارح والدوام على الايمان ليس ذات الايمان وحقيقته بل هو صفة قائمة
بالمؤمن متعلقة بالايمان قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ قد يرفع بان المراد زيادة اعداد
حصلت وعدم البقاء الا بالبقاء في ذلك هذا كلام هو مذكور في شرح المقاصد والمقصود هو الجواب
عن السند لا الحكم بقوله واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد
الذين آمنوا ايمانا ونحو ذلك وقال في شرح المقاصد واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وهذا
ما قال امام الحرمين ان النبي عم يفضل على من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة
الشكوك ...

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار
او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين واكثر معتزلة البصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل مما يتم جزء الاعمال شئ جزء ما وكذلك
بعض الفرايض قد يتم فرضا فيتم فرضه جزء من غير ما يتم كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها
في الصلوة وايضا قد ينتقص بعض انواع الفرايض بانتفاء وجوبه كالزكوة حين انتقص النصاب وبعض
افرادها بحسب قصر العمر كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا يجب الكل بمن آمن ومات قبل ان
يجب عليه شئ وهذا يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج من طاعة او واجب كذلك فتدبر سهلا
كلام فقوله ومن ذهب الخ لعل مراد الشارح من ذكر هذا المذهب هو الاشارة الى رفع بالآيات
الدالة على زيادة الايمان اذ لو لم يكن مراده ذلك لما وجه لان يذكر هذا المذهب في اثناء ذكر الكلام
من قال بان الايمان هو التصديق القلبي حتى حملوا الآيات الدالة على زيادة الايمان على هذا
التوجيهات المذكورة في شرحه وقوله كما هو مذهب الخوارج الخ لا يخفى عليك ان قوله من الايمان
بكلمة من للتبعيض يدل على ان الاعمال جزء من الايمان وهذا مذهب السلف المحدثين واما مذهب
الخوارج والعلاف وعبد الجبار فهو ان الايمان هو الاعمال فعلا فرضا كان او نفلا على ما
ذكر في شرح المقاصد وقوله مذهب الجبائيين يعني الجبائي وابنه ابا هاشم ومذهبهم ان
الايمان هو الفرايض من افعال الجوارح دون النوافل وقوله بحسبها في الصلوة الخ زيادة
القراءة او القيام في الصلوة والاظهر ان يقال كزيادة الصلوة بحسبها في القراءة والقيام والحاصل
ان ما شرع جزء هو فضل ان يقع جزء من شئ بحيث لو انتفى ذلك الجزء انتفى ذلك الشئ واما ما
يقع جزء فهو اعم من ذلك فاصل القراءة في الصلوة ما شرع جزء او زيادة القراءة على ما يجوز به الصلوة ...

قال الشارح وقال بعض المحققين لا نم انه وهذا اعتراض على قوله هذا لا يتصور فيه الزيادة والنقصان
انه وههنا اعتراض آخر وهو ان يقال ان مراد من قال الايمان لا يزيد ولا ينقص هو انه لا يزيد ولا ينقص
بحسب الاجزاء الواقعة فيه بخلاف الاعمال فانها تزيد وتنقص بحسب اجزائها كما عرفت آنفا واما زيادة الايمان
بحسب القوة والضعف فلا كلام فيه وقوله ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر او تسكين
النفس عليه وتوطينها على ما يقتضيه وهذا امر وجيه الا ان هذا انما يحصل العلم بالضرورة بدون الاختيار
ثم يحصل ربط القلب عليه بالاختيار واما ان يحصل اصل العلم بالاختيار والكسب ثم يحصل ربط القلب عليه
ايضا بالاختيار وهذا اقوى من الاول كما لا يخفى قوله وبهذا الاعتبار اي باعتبار التحصيل فان التكليف
بالشئ انما يتعلق بالتكليف بتحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف
بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا
بالله والحق ان النظر متعذر ولو بالواسطة والتحصيل ونعتقد بمعتقد نقيضه فلا تعقله عن النظر
الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف هذا كلام فقوله اي باعتبار التحصيل يعني ان التكليف
بالايمان انما يتعلق باعتبار تحصيله الاختياري والتكليف بالشئ تحصيله اعم من التكليف به نفسه فان التكليف
بنفسه لا يتصور الا في مقولة الفعل والتكليف بتحصيله قد يتصور في مقولة الكيف كما اذا كلف
الرجل تحصيل السواد في الثوب فان السواد من مقولة الكيف وتحصيله انما يكون بسبب مباشرة الافعال
الاختيارية والتكليف بتحصيل الايمان من هذا القبيل ايضا فان الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم
الذي هو من مقولة الكيف وقوله تكليفا بالنظر الموجب له يعني ان نفس الايمان ليس مكلفا به حقيقة بل المكلف به
حقيقة هو النظر المستلزم للايمان وقولهم الايمان مكلف به من قبيل الاسناد المجازي وقوله معرفة الله تعالى واجبة اجماعا
فان ظاهر الكلام يدل على ان نفس الايمان مكلف به وان الاسناد فيه ليس مجازيا وكذا قوله تعالى آمنوا بالله وقوله
...

فوقه اي قلبه صدق النبوة بعثه بكون مكلفا بتحصيل وكان اختياريا في حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق
هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا
عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايماني عنده
نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس تحقيق
الشارح وتفصيل الكلام بما لا يحتمله المقام هذا كلامه فقوله يكون مكلفا بتحصيل وكان اختياريا اعلم ان التصديق
اذا جعل من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغي ان يقال يكون مكلفا بالاطمينان وربط القلب على ما
علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل جعل راس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر انتهى كلامه
واما اذا جعل التصديق من قبيل الفعل الاختياري كما ذكره بعض المتأخرين فالمناسب ان يقال يكون مكلفا
بتحصيل التصديق الذي هو فعل اختياري وهو نسبة الصدق الى المتكلم بالاختيار ويناسبه ما قال بعض
المتأخرين ان التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم كيفية نفسانية او انفعالا
على ما ذكر في شرح المقاصد وقوله فيختار عنده ان ح لان المختار عند الشارح هو ان يكون التصديق من
قبيل العلم لا من قبيل الفعل وقد عرفت بعض [illegible] من اختار انه فعل اختياري فتأمل قوله يعني قبول الاحكام
يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بما جاء به النبي عم فيراد في الايمان
والمترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل هذا كلامه والانقياد للاحكام اي للاحكام الشرعية و
هذا يتناول الانقياد للاحكام الشرعية العملية وهو انقياد الجوارح ويتناول ايضا الانقياد للاحكام
الشرعية الاعتقادية وهو انقياد القلب لكن الانقياد للاحكام الشرعية مطلقا لا يوجد بدون التصديق
الذي هو الايمان كما ان الايمان لا يوجد بدون الانقياد للاحكام الشرعية فكل منهما لا ينفك عن الاخر
[illegible]

الظاهر قوله ويؤيده اي الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي لم نجد في قرية لوط
احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها ويلائم
كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فما اشركا الا بعض النحاة
وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه انه
ليس المراد غير الاسلام في العموم وهو ظاهر فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا [illegible] من يبتغي غير العلم
الشرعي فقد سمى لست تحكم بسهو من يبتغي في علم الكلام هذا كلامه فقوله لم نجد في قرية لوط او يعني ان كلمة
غير في قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا في تلك القرية شيئا غير
بيت من المسلمين لانه كان بدلا من المستثنى والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه
يعم وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثني المسلم من المؤمن
فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام كذا في شرح المواقف وقوله اخرجت العلماء اه لا نزاع في عدم كون
المسلم اخص من المؤمن وانما النزاع في كونه اعم بناء على قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا فتجويز كونه اخص مخالف
للاجماع ولا يبقى النزاع بناء على تجويز كون المؤمن اخص من المسلم اذ لا يجوز ان يقال مثلا اخرجت العلماء
فما اشركا الا بعض العقلاء اذا كان العقلاء اعم لان المعنى ح فما اشركا احدا من العلماء الا بعض العقلاء
مع ان بعض العقلاء ليس من العلماء فعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء متصلا هذا خلف وقوله فيحتمل
ان يكون الاسلام اعم ههنا مقدمتان مقبولتان بين المسلمين احدهما ان يقال من طلب غير الايمان
دينا لم يقبل منه وهي ثابتة بالاجماع بل هي من ضروريات الدين والثانية ان يقال من طلب غير الاسلام
دينا لم يقبل منه وهي ثابتة بالقران فلو كان الاسلام اعم فوجد في [illegible] من الاديان صح كان مقبولا
يلزم بطلان المقدمة الاولى هذا خلف وقوله لست تحكم بسهو من يبتغي في علم الكلام اذ هو ليس غير العلم الشرعي
[illegible]

قوله وقد يستدل بقوله تعالى دليل آخر على اتحاد الايمان والاسلام ١٢

فعلم ان الايمان ليس غير الاسلام ١٢

لكل منهما يعني ان عدم صحة سلب احدهما عن الاخر يكون ثابتا لكل واحد من المترادفين والمتساويين فان كل
واحد من المترادفين لا يصح سلب احدهما عن الاخر وكذا الكل واحد من المتساويين لا يصح سلب احدهما عن
الاخر ثم ان عدم صحة سلب كل واحد من المؤمن والمسلم عن الاخر وكذا الكل واحد من المتساويين لا يصح سلب
احدهما عن الاخر ثم ان عدم صحة سلب كل واحد من المؤمن والمسلم عن الاخر ظاهر كما عرفت واما عدم صحة سلب
كل واحد من الايمان والاسلام عن الاخر فباعتبار تصادقهما على المؤمن والمسلم لا باعتبار انفسهما اذ لا
نزاع في تباين مفهوميهما فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق
ولا يصح ان يقال ان الخضوع والانقياد قوله فيما اخبر من اوامره فيما ارسل ولكن ان يقول الامر بالشيء
يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا هذا كلامه يعني ان قوله من اوامره لا يصلح ان يكون بيانا لما اخبر الا باحد
التأويلين الذين ذكرهما والاولى ان يقال اي فيما علم فان كون الخبر بمعنى العلم شائع مشهور في بين
اهل اللغة فلا يصار الى التأويل الا من ضرورة قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية
فهو تصديق خاص بانه الحق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه فبينهما تغاير ظاهر هذا كلامه
قوله وذا يستلزم اه فيه منع ظاهر فان بعض الكفار كانوا يصدقون بانه تعالى هو الحق مع انهم لا يصدقون
بسائر احكامه والصواب ان يقال الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية اي التسليم والالتزام لكونه
تعالى خالق الكل وموجب العباد [illegible] وهذا ليس عين التصديق بسائر احكامه لكنه يستلزمه قوله
وهو في اللغة يعني الانقياد الظاهر والاولى ان يقال في قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله الذي يعني
ان يقال ولكن قولوا اسلمنا هذا كلامه ولكن قولوا آمنا فيه هذا يكون الامر للتهديد والتحقير كما
ماشئتم ولو حمل الاسلام بمعنى الانقياد الظاهر يكون قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا للتصديق يعني انهم
اذا قالوا اسلمنا كانوا صادقين بناء على ان الاسلام هو الانقياد الظاهر والحاصل ان قوله تعالى قولوا اسلمنا
[illegible]

تصديق خاص

[illegible]

ما ذكره المحشي كان المناسب ان يقال ولكن قولوا آمنا وذلك لان تغاير اللفظين دل على تغاير المعنى واما التصريح
الى الحق فهو خلاف الظاهر والمتعارف قوله فان قيل قولهم هذا معارضة في المقدمة كان الاولى معارضة
في المطلوب اعني الاتحاد وقد يقال اذا شرط في الشهادة وهو الطاعة القلبية هو الحق بدليل شرط ان
الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشيء لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من
الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال التي فيه تخلو لا عن توجيه الكلام هذا كلامه فقوله هذا معارضة
في المقدمة الى اخره حاصل الدليل المذكور وهو ان يقال الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد وكل
واحد من التصديق والانقياد لا يوجد بدون الاخر فهما متحدان بناء على ان معنى الاتحاد وهو ان لا
يوجد كل واحد منهما بدون الاخر فالسؤال الاول لا يكون معارضة دالة على نفي المطلوب المذكور
وهو قولنا فهما متحدان والسؤال الثاني يكون معارضة دالة على نفي المقدمة المذكورة وهي قولنا
الايمان هو التصديق وقوله فلا يرد السؤال على المشايخ اي الذين قالوا بعدم تغاير الايمان والاسلام
بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الاخر وقوله لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين ويدل عليه سياق
كلام الشارح وسياقه فقولهم لا ينفك احدهما عن الاخر اي لا ينفك كل واحد منهما عن الاخر وليس مرادهم
ان احدهما فقط لا ينفك عن الاخر كما توهمه ذلك القائل وقوله التي فيه تخلو لا عن التوجيه لما عرفت ان هذا
السؤال على المقدمة القائلة ان الايمان هو التصديق لا على قولهم ان الاسلام لا ينفك عن الايمان
الذي هو التصديق كما توهمه ذلك القائل ثم اجاب بان الحديث يدل على عدم انفكاك الاسلام عن
التصديق بناء على ان الاسلام هو الاعمال والاعمال لا توجد بدون التصديق وهذا حاصل السؤال
الثاني الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل قولهم قال الشارح بل مثل قولكما [illegible] هو متفق ان
شاء الله في ان كل واحد من الايمان [illegible] والتقوى مما يكتسب بالاختيار ومقصود [illegible] عليه
[illegible]

من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لان الآمن من يقوم به شيئ مما ينافيات النجاة من غير علم بذلك قال في
شرح المقاصد وهذا قريب لاني الفه لما يدعيه القوم من الاجماع هذا كلام فقوله امن في الاهواء
للعبد الذي حصل به هذا الايمان المنوط به النجاة وذلك لانه يحتمل ان يحصل له شيئ من المعارضات كاتباع
الهوى والشيطان والخطاء العقلي ونحو ذلك فتحتمل عنده الا يحصل له هذا الايمان ذكر في المقاصد ثانية
وينبغي للمسلم ان يتعهد ذكر هذا الدعاء صباحا ومساء فانه سبب للنجاة عن هذه الورطة لوعد
النبي عم ذكر الدعاء هذا اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا
اعلم انك انت علام الغيوب وقوله فعند الجزم بحصوله اه اي فرض حصول الجزم بحصول الايمان
المنوط به النجاة فلا يحصل الاطمئنان من ان يقوم به شيئ من معارضات النجاة اه بحصل في المستقبل
شيئ من المعارضات نعوذ بالله من ذلك وقوله وهذا قريب الى ما ذهب اليه بعض المحققين قريب
الى الطبع مقبول عند العقل لكنه مما لا يرتضيه يدعيه القوم من الاجماع ولعل المراد من الاجماع اتفاق
الاكثرين كما ذكره في شرح المقاصد ايضا قوله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر الاتيج انه الجلي
والمروي لا يعني ان ايمان الطالبين بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد في بطن امه
ان السعادة المعتد بها من علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزم
ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط
هذا كلام فقوله بعني انه الجلي والمروي يعني ان الايمان الحاصل في الخاتمة هو المنجي والكفر الحاصل في
الخاتمة هو المهلك وقوله لا يعني ان ايمان الحاصل اه لا يخفى عليك ان هذا الكلام لا ينبغي ان يذكر
قبل ذكر قول الشارح والحق انه لا خلاف في المعنى اه بل المناسب في هذا المقام ان يقال ان ايمان الطالب وان
كان ايمانا صورة لكنه ليس بايمان حقيقة بحسب حكم الشرع وكذا كفر الطالب فانه وان كان كفرا لان العبرة
[illegible]

والاكثرون من السلف ذهبوا
الى ان الايمان يدخله الاستثناء
ويقال انا مؤمن ان شاء الله على
ما ذكر في شرح المقاصد صح

ان صح

اذ يحتمل ان صح

صورة لكنه ليس بكفر حقيقة
بحسب حكم الشرع لان العبرة
صح

الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وقوله فيكون التصديق ركنا
يحتمل السقوط لعل الظم يقول لا نم انه يحتمل السقوط فان تصديق المشرك اذا مات على الايمان يكون
في حكم الثابت في حال الشرك لان هذا الشرك جعله الشارع في حكم العدم فكان ذلك التصديق متصلا على
ما بعده ثم يحمل السقوط على كلام القوم والنقلة فتامل قال الشارح والحق انه لا خلاف في المعنى اي
لا خلاف بين ما ذكره بعض الاشاعرة وبين ما ذكره المصنف اذ يمكن التطبيق بينهما كما عرفت
قوله بل يعني ان قضية الحكمة تقتضيه اي ترجح جانب الوقوع وخروجه عن حد التساوي كالاستقامة احد الطرفين
مع قربه وانتفائه ويرد عليه كما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجح والحق ان الكلام المنقول
من هذا التوجيه هذا كلام فقوله اي ترجح جانب الوقوع اه ظاهر هذا الكلام يشعر ان ترجح جانب الوقوع
لا يصل هنا الى حد الوجوب لكن السيد الشريف قد حقق في بعض المواضع ان ترجح جانب الوقوع
لا يتصور بدون وجوب الوقوع وان مجرد الاولوية التي لا تنتهي الى حد الوجوب لا يكفي في وجود الشيئ
فالاولى ان يقال ان قضية الحكمة تقتضيه اي توجبه لكن رعاية الحكمة ليست امرا واجبا عليه تعالى
بل هي امر عادي فلا يجب عليه تعالى ما هو مقتضى الحكمة وموجبها ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح المقاصد
الحق ان تعليل بعض الافعال بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما
اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله
من احتمال الحكمة الخفية في ترك ارسال الرسل وان ثبت جريان وجود الحكمة في ارسال الرسل امر ضروري
من الامور الضرورية العادية المشاهدة فيما بين الناس وكذا عدم احتمال الحكمة الخفية في الترك
بديهي ايضا ببداهة شهدت عند ذلك فافهم وقوله يستفاد من هذا التوجيه جواب التوجيه الذي ذكره
الشارح بقوله لان ارسال الرسل واجب بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه ولعل وجه النظر ان الكلام المنقول
[illegible]

ببيان امر الدنيا والدين لكافة الناس واكثر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه
رحمة للكافرين بانهم امنوا به عاينه من الخسف والمسخ والنص ظاهر بانه لا يناسب سوق هذا المقام
هذا كلام فقوله ببيان امر الدنيا والدين اه وذلك لان حال المكلفين ههنا كحال قوم كانوا في السود
فتوجه لهم طريقان احدهما طريق مستقيم موصل الى ما هو المقصود مع انه لا خوف فيه اصلا والاخر طريق غير
مستقيم ولا يوصل الى المطلوب مع ان فيه مهلكات كثيرة لا تعد ولا تحصى ولا شك ان بيان الطريق الاول رحمة
الهم الا ان القوم سواء ذهبوا اليه او لم يذهب اليه بل ذهبوا الى الطريق الآخر وقوله لا يناسب سوق هذا
المقام لان سوقه يقتضي ان كون ارسال الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان امر الدنيا والدين لا
باعتبار انهم امنوا من الخسف والمسخ فلذا قال الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل
لبيان ذلك قوله وهو امر يظهر على خلاف العادة اه قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عما
مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد
دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكر
هذا كلام فقوله بان ذكر التحدي مشعر به اي مشعر بقيد موافقة الدعوى فان معنى التحدي طلب المعارضة
فيما جعله شاهد الدعوى معجزا لغيره من الاتيان بمثل ما ابداه فنقول تحديت فلانا اذا نازعته
للغلبة اي تحديت القراء اي نازعتهم اقرأكم كذا في شرح المقاصد وقوله وقد مر في صدر الكتاب اي في بيان
حال خبر الرسول الثابت رسالته بالمعجزة قال الشارح فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي
لا ينافي حصول القطع وذلك لان معنى احتمال النقيض في صورة الحكم بالامكان الذاتي هو
انا لو فرضنا وقوع النقيض لم يلزم منه محال اذ الحكم قابل للنقيضين كما في البدل ومعنى
احتمال النقيض في صورة العلم هو ان يكون متعلق العلم محتملا لان يحكم فيه العالم بحكم متعلق
بنقيضه [illegible]

حارة وان جعل الخوف لمستقبلا لا فهما فان الاحتمال الاول ابعد ههنا دون الاحتمال الثاني كما لا يخفى قوله
على انه قد امر ونهي اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
هذا ولكن ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك نعم يرد
ان يقال لم لا يكون حواء امة له في الجنة هذا كلام فقوله ذكر في المواقف قال في شرح المواقف كيف وهو اي آدم
في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك الفعلة
كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فكانت هذه الفعلة قبل النبوة
وقوله لا يكون حواء امة له هذا الكلام على السند الاخص فلا عبرة به وذلك لان حاصل الاعتراض هو انه يقال الخ
انه عم كان نبيا في الجنة اذ لا امة له فقوله لا امة له وقع سندا للمنع قوله لم يكن في زمنه نبي آخر فيكون الامر بلا
واسطة فيكون وحيا وفيه تامل لانه قد امرت ام موسى بلا واسطة بقوله تعالى فاقذفيه في التابوت وام
عيسى كذلك بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان
لاجل التبليغ وامر آدم كذلك هذا كلام فقوله وامر آدم كذلك اي امر عم كان لاجل التبليغ لا احد
وهذا القدر كاف في اصل النبوة وهذا الجواب انما يكون مفيدا لو لم يجعل قوله لانه قد امرت ام موسى
سندا للمنع بل جعل معارضة اما اذا جعل سندا للمنع بان يقال لا نم ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لم لا
يجوز امر آدم عم كامر ام موسى عم فلا يفيد هذا الجواب اذ لا يسقط به المنع كما لا يخفى قوله وقد يستدل بارباب
البصائر بين الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التفصيل والاجمال وبين الاستدلال
الثاني على انه يكمل بالتبليغ على وجه لا يتصور في غير النبي عم وبين الثالث على انه يكمل على ذلك الوجه ايضا وليس
في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة هذا كلام فقوله بين الاستدلال الاول هو قول الشارح فلانه
ادعى النبوة واظهر المعجزة اما الاول فقد علم بالتواتر اشارة الى قوله اظهر كلام الله تعالى وقوله الاجمال
[illegible]

على وجه متعلق بقوله مكمل وحاصل هذا الاستدلال انه هو انه عم قد جاء في المعارف الكمالات العلمية والعملية
على وجه لا يتصور في غير جنس النبي اصلا وقوله وبين الكسر لا الثاني الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى
ذلك الامر العظيم الى آخره. وقوله على ذلك الوجه متعلق بقوله مكمل بكسر الميم الثاني يعني انه عم قد كمل
الناس على وجه لا يتصور في غير جنس النبي اصلا قال الشارح وقد دل كلامه وكلام الله تعالى انه ذكر
في شرح المقاصد والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين هو انه عم ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل
اصلا واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس وقل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن
الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله قوله لكنه يتابع محمدا عم وما
روي من ان عيسى عم يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام يدل انه يجب
قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزول عيسى عم فا
فالانتهاء في شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب
مؤلفة القلوب هذا كلام فقوله وما روي ان عيسى عم هذا اعتراض على المعارضة المذكورة في
الشرح وذلك ان قوله فان قيل قد ورد في الحديث انه معارضة على كونه عم خاتم الانبياء وان شرعه
لا يكون منسوخا ابدا وهذا المروي من عيسى عم يكون معارضة على المعارضة الاولى ويجوز ان
كل واحد منهما نقضا اجماليا وقوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم يعني انتهاء وجوب قبول الجزية يعني
برفع الجزية عن الكفار وعدم القبول منهم الا الاسلام روي انه عم قال ليوشكن ان ينزل فيكم حكما عدلا
فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحلال اي يتزوج امرأة بعد نزوله ويولد له
هذا زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل ذكره وقوله لانتهاء علته وهو ان يتألف لانقطاع الرغبة
[illegible]

القلوب فهم قوم من المشركين كان رسول الله عم يعطيهم شيئا تأليفا لهم كان بالمسلمين ضعف وبالكفار قوة
وبعد رسول الله عم سقط ذلك لوقوع الاستغناء عن تأليفهم لكثرة اهل الاسلام وقوتهم على الكفار قوله على تقدير
تحقق الرواية جميع الشرائط مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن هذا كلام فقوله مثل العقل
اي مثل ان يكون الراوي عاقلا وضابطا لما رواه وموصوفا بالعدالة والاسلام ولا يكون مطعونا للامور
الدنيا والدين قوله اما عمدا فبالاجماع اي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو
جاز لبطل دلالة المعجزة على الصدق وهو باطل وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد
اليه واما ما كان بلا تعمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة هذا كلام فقوله بامر الشرائع واما الكذب
فيما عدا الشرائع فالظاهر من عداه سائر الذنوب على التفصيل الذي يأتي ذكره. وقوله لو جاز اي لو
جاز على الانبياء التقول والافتراء في الشرائع لادى ذلك الى ابطال دلالة المعجزة وانه محال كذا في شرح
المواقف ولعل المراد هو انه محال عادة اذ القول بانه محال عقلا يكون مبنيا على القول بالقبح العقلي
فانه ليس مذهب اهل السنة وقوله وهكذا في السهو اذ لو جاز الكذب وان كان بطريق السهو في تبليغ
الاحكام الشرعية لكان نقضا لدلالة المعجزة ايضا وهذا ايضا ممتنع وقوله القاضي اي ابو بكر الباقلاني
وقوله وان ما كان بلا تعمد اي وان كان من قبيل السهو والنسيان فلا دلالة للمعجزة على الصدق
فيه فلا يلزم من الكذب هنا كذا نقض دلالة المعجزة هذا والمعتمد ههنا هو اجماع المسلمين على عدم
وقوع كذب النبي عم في الاحكام الشرعية مطلقا قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل يعني
بما سوى الكذب في التبليغ هذا كلام يريد ان الكذب في غير الاحكام التبليغية يكون كسائر الذنوب
على التفصيل الذي ذكره الشارح ههنا قوله فذهب المعتزلة هو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة
يؤدي الى النفرة المانعة عن الاتباع وفيه فوت الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان
[illegible]

ظلمة القلب فيؤدي الى النفرة كما ورد في الحديث سوء اظهر للناس او لم يظهر قوله جوزوا اظهار الكفر
تقية اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس الى التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية
اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا ابطاله منقوض بمثل ابراهيم عم وموسى عم في زمن
نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث جاز وقع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام
من الله به هذا كلام فقوله اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وذلك لحصول الضعف بسبب قلة الموافق
او عدم الموافق بالكلية وقوله باعلام من الله تعالى كقوله تعالى لا تخافا انني معكما وقوله تعالى والله يعصمك
من الناس والاولى ان يورد النقض بما روي ان الكفار قتلوا بعض الانبياء عليهم السلام ولم
يظهر احد منهم الكفر تقية قال الشارح فذلك كما روي ان داود عم طمع في امرأة اوريا فارسله
الى الحرب ليموت واجيب بانه هذا افتراء الحشوية فلا عبرة قوله مصروف عن ظاهره اي بطريق
صرف النسبة اليه عم فان الحمل على ترك الاولى وكون مصروفا عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر حمل العام
على ما عدا الخاص المقابل هذا كلام وحاصله ان قول الشارح والا فمحمول على ترك الاولى فرد جعله قابلا
لقوله مصروف عن ظاهره مع ان الحمل على ترك الاولى كان قسما من اقسام الصرف عن الظاهر فيلزم
ان يكون قسم الشيء قسيما له فاجاب المولى المحشي عن هذا الاعتراض بوجهين كما ترى والثاني جبر بان
مراد الشارح هو ان ما كان بطريق التواتر لمصروف عن ظاهره اي بطريق سلب الذنب عن الانبياء
سواء نسب هذا الذنب الى غيرهم او لم ينسب الى احد اصلا هذا ان امكن سلب الذنب عنهم بوجه من الوجوه
والا اي وان لم يمكن سلب الذنب عنهم اصلا فهو محمول على ترك الاولى او على كونه قبل البعثة والاول كقوله
تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فان هذا محمول على ترك الاولى والثاني كقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فان
هذا محمول على كونه قبل البعثة والثاني فيه مراد الشارح ظاهر لكن ان ما ذكر من السؤال والجواب ساقطا بالكلية
[illegible]

وقوله تعالى كنتم خير امة اي خير اهل دين كذا في الصحاح فقد دلت الآية الكريمة على ان امة محمد عم خير الامم دينا
فيكون هو عم خير الانبياء دينا وهذا يستلزم افضليته عم واما قوله بحسب كمالات الانبياء ام لا فقوله وكثرة
اعمالهم فذلك احتمال بعيد لا اصل له فلا عبرة به وان كان سندا للمنع فان فرق الامم بسهولة الانقياد
ووفور العقل وقوة الايمان اي التصديق القلبي وكثرة الاعمال مشكل لا يخفى على احد قوله لانه لا يدل على كونه
افضل من آدم وقد يقال المراد باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد
يوجه ايضا بان في اولاده من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام على اختلاف
الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان آدم عم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله
انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر هذا كلام فقوله وفيه ما فيه اي لا نسلم ان المراد باولاد آدم
في العرف نوع الانسان نعم قد يراد في العرف من بني آدم نوع الانسان وكذا الامر قوله وهو المتبادر ايضا
وقوله والاولى ان يستدل الخ وقد ذكر الشارح هذا الحديث في شرح المقاصد ثم قال فان قيل قال عم لا
تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى قلنا انه نهي عنه اي هذا القول تواضعا
من محمد عم وقال في شرح المقاصد ايضا اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد ثم اختلفوا في الافضل
بعده فقيل آدم وقيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله عليهم اجمعين قال الشارح
والملائكة عباد الله تعالى قيل هم اجسام نورانية يظهرون في صور مختلفة ويقدرون على افعال شاقة قوله لطيفة
بدليل صحة الاستثناء اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يتدرج في الملائكة لم يتناوله
امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى بلا ريب
هذا كلام فقوله هو الاتصال فان الاستثناء اخراج والاخراج لا يتصور بدون الدخول واما الاستثناء
المنقطع فلفظ الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا بضرورة وقوله لم يتناوله امرهم بالسجود لكنه
[illegible]

واعلمهما بان يستقبلوا ذلك الرسول ويعظموه غاية التعظيم ولم يأتوا السلطان اصلا فهذه المدينة واول من اصلا فعلوا ان امرالاعلى لا ينقضون امر الادنى قوله حيوا استثناء منهم تغليبا في يكون الامر بالسجود جماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا هذا كلامه والحاصل ان اسناد الامر بالسجود الى ابليس اسناد حقيقي لا مجازي وذلك لان ابليس فرد في جماعة امرهم الله بالسجود امرا حقيقيا ولا يلزم ان يكون الشخص من هذه الجماعة من جنس الآخر كما لا يخفى واما اطلاق الملائكة على تلك الجماعة فهو اطلاق مجازي مبني على التغليب كما بينه الشارح قال أي رح انهما ملكان اه ذكر في تفسير القاضي انهما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة وما روي انهما مثلا بشرين وركبت فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة فحملتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فمحكي عن اليهود وقوله يعلمان الناس اي يعلمان لهم ويقولان انما نحن ابتلاء من الله فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا يكفر وفيه دليل على ان تعلم السحر غير محظور وانما المنع من العمل به اخذ من تفسير القاضي قوله وهو واحد اي الكل متحد من حيث انه كلام الله وان تعدد من حيث خصوص عبارات النظم المؤلف فعطف التعدد والتعدد قريب من العطف التفسيري وكان نقول الكلام اللفظي دال عليه معنى الوحدة ظاهر والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد هذا كلامه فقوله من حيث انه كلام الله من حيث الاضافة الى الله تعالى فيكون الكل متحدا باعتبار هذا المفهوم العارض للكل اي لكل واحد من تلك الكتب وذلك المفهوم العارض هو الاضافة الى الله تعالى وقوله معنى الوحدة ظاهر فعلى هذا يكون الكل متحدا باعتبار الدلالة على مدلول واحد هو كلام الله وان تعبير بان مراد الشارح هو ان كلام الله تعالى شخص واحد لا تعدد فيه اصلا واما التعدد والتفاوت بين تلك الكتب في النظم المؤلف لا في الصفة القائمة بذاته تعالى فقد ... الصفة القائمة بذاته تعالى قرآنا وانجيلا [illegible]

فقوله الصحيح ثم الى ما شاء الله من العلى معنى ثم من السماء الى العلى معناه انه وهذا المعنى ثابت بالخبر المشهور كان المعراج الى السماء وثابت بالخبر المشهور روايته الى الجنة والعرش او طرف العالم على اختلاف الآراء فذلك بخبر الواحد كما ذكره الشارح قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة قبل سنتين ما رؤيا على قول المكذبين كقوله تعالى ابن شركائي هذا كلامه فقوله رؤيا هزيمة الكفار ذكر البيضاوي ان الملائكة فنزلت في غزوة بدر فرآهم المشركون فانهزموا حتى قتل هناك ابو جهل ونحوه من رؤساء الكفار وقوله على قول المكذبين فعلى هذا يكون اطلاق الرؤيا للمعراج اطلاقا بطريق المشاكلة فان المكذبين قالوا المعراج هو رؤيا في المنام قال تعالى نعم هو رؤيا بالحقيقة اي هو معراج واقع في اليقظة معاينة وفي هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما في قوله تعالى اين شركائي فانه استهزاء وسخرية للمشركين قوله والمعنى ما فقد جسده والاول ان يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقوله عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية هذا كلامه فقوله ما فقد جسده اي ما فارق جسده عن روحه يعني ان المشهور الثابت باجماع المسلمين هو ان المعراج الى السماء او الجنة انما يكون في الحشر بعد مفارقة الروح عن الجسد فيقول عائشة رضي الله عنها ان هذا المعراج قد وقع لمحمد عليه السلام بدون مفارقة بدنه عن روحه ثم ان هذا التوجيه اولى من القول بتكرار المعراج اذ لا يثبت له فضلا عن ان يجعل مبنى الجواب قوله يكون استدراجا انما وافق غرضه والاصح انه كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفي نظر [illegible]

خلافة قوله بل هو ستة والحق ان الارهاص كان مندرجا في الكرامة فان مرتبة الانبياء قبل النبوة لا يكون ادون من مرتبة الاولياء وان الاستدراج كان مندرجا في الاهانة بالنظر الى العاقبة واما الآن فان معنى الاستدراج هو ان يغتر الشيطان الى الفساد على التدريج بفعل سواء وافق ذلك الفساد غرض مرتكبه اولم يوافق وعاقبته ذلك كله الحسرة والندامة والظاهر ان ذكر السؤال لبيان اخراج الخارق للعادة على ما سبق ذكره قوله وايضا الكتاب ناطق اه ان قيل الارهاص قبل النبوة يجيء ان لا يكون معجزة لزكريا عليه السلام بل معجزة لسليمان قلنا ان لا نسلم الخوارق من بعض الصالحين بلا دعوى نبوة وقصد اثباتها ولا يعلم انه ارهاص او معجزة لنبي هو من امته وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله اني لك هذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع لعدم الاختلاف فيه على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون استخبارا لموضع مريم هذا كلامه فقوله وفيه بحث اه وعبارة شرح المقاصد هكذا اقول سياق القصة يدل على ان ذلك لم يكن القصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذلك سأل وحكى لا انكر على الاحد ان ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة ولا مسبوقة تعقد تصديق نبي ولا يعلم انها ارهاص او معجزة لنبي هو من امته انتهى كلامه وحاصله ان تلك الخوارق ليست معجزة كما عرفت فتعين انها كرامات هي غير المعجزة وقد ظهرت على يد من يدعي النبوة من الصالحين فعلى هذا لا يعلم انها تسمى ارهاصا او معجزات ثم ان هذه التسمية لا ترفع النزاع الحقيقي الواقع بيننا وبين المنكرين لكرامات الاولياء فانهم كانوا ينكرون حصول نفس الخارق على يد غير النبي حتى زعموا ان الخارق لو حصل على يد غير النبي يلزم الالتباس بين النبي وغيره على ما يأتي ان شاء الله تعالى وقوله يحتمل ان يكون استخبارا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بدون الضرورة على ان الدليل على عدم كونه معجزة هو عدم التصدي للتحدي كما عرفت قوله [illegible]

والاخافلتراع و

يجوز عن كلمتي المفاجأة فهو العامل لا غير العامل معنى المفاجأة في تينك الكلمتين هذا كلامه فقوله من الظروف الزمانية حيث ان واعلم ان كلمة بين مما هو لازم الاضافة سواء كان الاصل فيها الاضافة الى المفرد ولكنها مع ما الكافة او مع الالف الاشباعي يكون مضافة الى الجملة لان الاضافة الى الجملة كعدم الاضافة اصلا ولا يلزم ان يكون الجملة اسمية كما زعم بل قد يكون فعلية كما ذكره نجم الائمة وقوله فهو العامل اي الجواب هو العامل في بينا وبينما كما تقول بينا نحن منتظرون الى زيد اتانا اي اتانا بين اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال في بينما وقوله الا فالعامل معنى المفاجأة اي وان لم يجرد الجواب عن كلمة المفاجأة فالعامل معنى المفاجأة في بينا وبينما فهو الحديث المذكور نقول مثلا كان ذلك الرجل قد حمل على البقرة فاجاء التفاته اليه اي فاجاء التفاتها اليه بين اوقات حمله عليها وقس على هذا الحال بينما قوله فقال الناس اي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها في الملك قال الناس متعجبا بقرة تكلم اي تتكلم بحذف احدى التائين فقال عليه السلام آمنت بهذا اي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة هذا كلامه فقوله عند حكاية النبي ظرف لما بعده وهو قوله قال الناس متعجبا وقوله بقرة تكلم مقول قال الناس وقوله منه اي من الملك ثم ان الكرامة ههنا هي ما وقعت لذلك الرجل الذي كان يسوق البقرة لانه قد سمع صوتها حين التفتت اليه تلك البقرة وسماع صوتها كرامة من الله تعالى قوله اشارة الى الجواب بقوله اما قوله حاصله ان الاشتباه عند ادعاء الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه مصدق مقر برسالة رسوله عليه السلام وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقية دعوى النبوة فقد كرهذا كلامه فقوله كرامة له فعلى هذا يكون المعجزة اعم مطلقا من الكرامة لان عدم ادعاء النبوة شرط في الكرامة بخلاف المعجزة قوله [illegible]

على التشبيه واما المعجزة فهي مشروطة بان يكون ظاهرة على مدعي النبوة فالخوارق الظاهرة على يد غير النبي لا يكون معجزة واطلاق المعجزة عليها يكون بطريق التشبيه كما عرفت **قوله** والاحسن ان يقال بعد الانبياء قال عم والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا السوق لاثبات افضلية المذكور به يظهر ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من ساير الامم ايضا هذا **كلامه** فنقول على الحديث كذا قد وقع في شرح المواقف على رجل بدل قوله على احد لكن المآل واحد فان كونه افضل من الرجال يستلزم كونه افضل من النساء لان جنس الرجال كان افضل من جنس النساء عادة و**قوله** ومثل هذا السوق انه يعني الكلام اقلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه في العرف ان زيدا افضل من ساير الرجال وان كان ظاهر التركيب لا ينفي وجود المساوي لزيد و**قال** عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وهذا الحديث ايضا يدل على انهما رضي الله عنهما افضل من ساير الامم واما كون ابي بكر افضل من عمر فلا نزاع فيه **قوله** اراد البعدية الزمانية يرد عليه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عم وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغي ان يخصص النبي عم وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على ساير الامم هذا **كلامه** فنقول لم يفد التفضيل على ما ذكر قال بعض الافاضل المقصود ههنا هو بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة بعد موت نبينا وذكر لكثرة الاختلاف بين اهل القبلة في تعيين افضلهم وفي حق خلافتهم حتى ادرج ابحاث الامامة في علم الكلام مع انها من علم الفقه واما كون ابي بكر افضل ممن سوى الائمة الثلاثة فهو مما لا نزاع فيه و**قوله** ينبغي ان يخص النبي لا حاجة الى تخصيص النبي لظهور حاله و**قوله** لم يفد التفضيل على ساير الامم وقد عرفت آنفا ان المقصود بيان حال الخلفاء واما تفضيله على ساير الامم فيعلم من قوله تعالى كنتم خير امة وذلك لان ابا بكر رضي الله عنه خير هذه الامة خير من

[illegible]

في زمرة الاحياء والخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء هذا **كلامه** قال بعض الفضلاء الاخص عيسى لان حيوته ونزوله الى الارض واستقراره فوق الارض مدة قد ثبت بالاحاديث الصحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره هذا ولكن ان نقول مراد المحشي هو ان من اتصف بالفضل الازلي الى يوم بعد بعثة نبينا عم هو ابو بكر رضي الله عنه فلا يرد النقض بالانبياء والاربعة المذكورين لان فضلهم كان ثابتا قبل بعثة نبينا عم **قوله** لم يفد التفضيل على التابعين اي صراحة والا فالصحابة افضل منهم الا افضل من الافضل افضل ولذا قال بل الاحسن هذا **كلامه** فنقول والا اي وان لم يكن المراد التفضيل صراحة بل كان المراد التفضيل مطلقا اي سواء كان صراحة او كناية يلزم من قوله كل بشر هو موجود على وجه الارض وقت وفاته عم مفيدا للتفضيل على التابعين وذلك لان ابا بكر رضي الله عنه افضل من الصحابة الموجودين وقت وفاته عم وهم افضل من التابعين بالطريق الاولى وللاشارة الى هذا التوجيه قال والاحسن ولم يقل والصواب **قوله** على هذا وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما هذا **كلامه** ولا يخفى ان المراد بالسلف هم الصحابة والتابعون دون المتاخرين الذين وقع الاختلاف فيما بينهم واما البعض الذي ذهب الى تفضيل علي على عثمان والبعض الذي توقف فهو لا من المتاخرين روي عن علي رضي الله عنه انه قال خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه انه قال ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم هذا ماخوذ من شرح المقاصد وذكر في المواقف انا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم

[illegible] **قوله** [illegible]

⸻

منعارضة واما كثرة الفضايل بل تمامها يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله عنه ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضايله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا **كلامه** فنقول وقد تواتر في حق علي ما هو مذكور في شرح المقاصد وقد ذكر في شرح المواقف والكميل الى الترجيح بكثرة الفضايل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضايل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى كلامه وايضا جاز ان يتواتر الاخبار في فضايل بعضهم دون البعض فلا قطع بالافضلية باعتبار الفضايل اصلا **قوله** اجمعوا يوم توفي النبي عم على بيعة الجمهور والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب حين وفاته عم وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننتظر في هذا الامر فبكروا الى سقيفة بني ساعدة اي اتوا بكرة هذا **كلامه** فنقول ضم الياء اي ان الجملة الفعلية في محل الجر على انه مضاف اليه للظرف ويجوز ان يكون بفتح الياء وكسر الفاء على ان يكون مصدرا مضافا اليه للظرف ايضا اي رسول الله و**قوله** لهذا الدين يعني دين محمد عم و**قوله** فبكروا اي اتوا في اول الصباح الى سقيفة بني ساعدة وفي الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة **قال** الشارح بعد المشاورة والمنازعة فيه اشارة الى ان الاجماع بعد المشاورة والمنازعة يكون اتم واكمل من وقوع الاجماع بغتة **قوله** بل عن خطاء في الاجتهاد فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه هذا **كلامه** فنقول مع اعترافهم انه والالزم تضليل الصحابة وتفسيقهم وانه بعد قال علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفرة ولا فسقة لما لهم من التاويل وسيجيء ذكر الاحاديث في شانهم ان شاء الله تعالى و**قوله** بشبهة متعلق بقوله بغوا **قوله** ولعل

[illegible] **كلامه** [illegible]

على التوالي يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون فتامل **قوله** لقوله عم من مات ولم يعرف الحديث فان وجوب المعرفة يستلزم وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والتحسين والتقبيح العقليين وايضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة وهو يعني النسبة الى الجاهلية كونها على طريق اهل الجاهلية وخصلتهم وقد يقال المراد بالامام ههنا هو النبي عم قال تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة هذا **كلامه** فنقوله لا يجب علينا عقلا يعني ان نصب الامام يجب علينا شرعا ولا يجب عقلا وانه لا يجب على الله تعالى لا شرعا ولا عقلا و**قوله** على طريق اهل الجاهلية لان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يقوم بالاحكام على الانصاف والانتصاف ويبين لهم السنن والفرايض فمن لم يعرف امام زمانه هو انه في ظل امامه فقد عاش عيش الجاهلية فيموت ميتة جاهلية و**قوله** وقد يقال انه هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بلا ضرورة **قوله** فيعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا هذا **كلامه** فنقوله والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة و**قوله** وقد يجاب انه وقد رد هذا الجواب بان نصب الامام واجب على كل الامة من حيث هو كل ولا شك ان عجز كل واحد لتسلط الجابرة لا يستلزم عجز الكل من حيث هو كل ويمكن ان يقال ان الجابرة والمعاونهم وان كانوا اقل عددا لكنهم اقوى واقدر من ساير احاد الامة الامة الا ترى ان المتصرفين في بلاد اهل الاسلام هم الملوك المتغلبة فيلزمهم ترك الواجب المقدور لهم بخلاف ساير احاد الامة اذ لم يلزمهم ترك الواجب ولا الاجتماع على الضلالة اذ لا قدرة لهم

[illegible]

يلزم على الامة العصيان و ترك الواجب قال الشارح رح فالاولى مشكل اذ لم يتحقق الامة بعد طلقا والتكليفية على
الابد واما ما قد يشا اصلا للامامة فيلزم تنصيبهم لسبب كم الواجب قد عرفت انفا جوابه ورده واما
في السبيع وقو محمد القايم فرد هب العلماء والى انه امام ما هو من اولاد فاطمة رضي الله عنها خلقه الله
لنصرة الدين وهو يملك سنين ويملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا قوله مع عدم العلم
بعصمته يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع بها لا ينافي الا الاول على ان عدم
قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيت غير معلوم هذا كلام قال بعض الافاضل قد ثبت اجماع الصحابة على
امامة ابي بكر مع عدم الاجماع على انه واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته
اجماعا على عصمته ايضا فكان وجوب عصمته مقطوعا ايضا لكن لا قطع بوجوب عصمته فلم يكن شرطا
وقد يقال ان قوله مع عدم القطع بعصمته كناية عن عدم عصمته لكنه عبر عن عدم عصمته بذلك اللفظ
رعاية للادب والا فعدم عصمته في زمن انه احرق الفجاءة بالنار وكان يقول اقيلوني وقد قطع يسار
السارق وهو خلاف الشرع فالظاهر ان القضاء بغير علم ذنب فلا يكون هو معصوما لكن امثال ذلك لا ينافي
الامامة ولا العدالة وانما ينافي العصمة فتامل قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما انه فلت
حقيقة العصمة كما ذكر عدم خلق الله الذنب مع عدم العلم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما
قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا انه مالها وغايتها ذكره انا تقويه في ملكة اجتناب المعاصي مع
التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الرب وفضله ولا يخفى ان من ليس له
تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التعدي على الغير
وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين هذا كلام
فقوله وعدم العلم وجود فكانه قال فغيره لا يكون مذنبا لا يلزم ان يكون مذنبا وانه فقس
[illegible]

قطعيا لا

لا يلزم ان يكون عاصيا مذنبا فلا اشكال قال بعض الافاضل ان تفسير العصمة بالملكة المذكورة لا يستقيم على اصول
اهل السنة فالصواب في الجواب ان يقال ان غير المعصوم ربما يكون مرتكب المعصية غير مسقطة للعدالة اذ العصمة
عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله الذنب في العبد فاللازم من نفي العصمة هو نفي الذنب المسقط للعدالة
دون نفي الذنب مطلقا قوله ثم ان الظلم اه اشارة الى جواب آخر وقوله انه الحق اه الظلم اعم من الظلم
لنفسه والظلم لغيره وقوله وقد يجاب عن قوله الى آخره غير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة قوله لا تزيل المحنة
اي التكليف شيء بما اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا هذا كلامه فقوله بها لا يدفع
التكليف بالجنة اذ بالتكليف يمتحن الله عباده ويبلوهم اي يختبرهم ويجربهم قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن
عملا واما حكمة الامتحان والاختبار فهو مفوضة الى الله العليم الحكيم ومعنى قوله العصمة لا تزيل المحنة هو ان عدم
خلق الذنب في العبد لا يزيل كونه مكلفا كما ان عدم خلق الطاعة فيه لا يزيل كونه مكلفا هذا المناسب على اصل
والاليق باصل المعتزلة فالمناسب ان يقال ان وجود الملكة المذكورة لا يزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد و
اختياره باق عند وجود تلك الملكة فلا يزول التكليف بوجوده قوله قلنا غير الجايز هو نصب امامين اه
وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوز
الامامة عن الواحد ولا النصب ولا التعيين وح لا اشكال اصلا هذا كلام الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المذكور في
الكاشية اذ يمكن ان يقال ان عمر رضي الله عنه جعل الائمة الستة بمنزلة امام واحد يختاروا واحدا منهم بحيث
لا يتجاوز الامامة عن واحد منهم ولا يقع المخالفة والمنازعة فيما بينهم حتى ينصبوا واحدا منهم فلا اشكال
في كلام الشارح ايضا قوله ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو اعم من ابتداء ودوامه لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري
امر آني لا ابتداء ودوام له والباقي هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على
[illegible]

وقوله هو الاول فلا يلزم من نفي الوصول بالمعنى المصدري نفي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر و
هذا هو الباقي وقوله على ان صيغ الافعال للحدوث اه لو سلم ان مدلول الفعل حقيقة هو الوصول بمعنى
الحاصل بالمصدر لكن صيغة الفعل ينبغي ان يكون للحدوث فيكون المعنى لا يحدث الوصول بمعنى الحاصل
بالمصدر للظالمين وهذا الاتيان بقاؤه اه بما لم يكن ظالما وقت حدوثه ثم صار ظالما وقت بقائه هذا
وقد عرفت ان المختار هو ان يحمل العهد على عهد النبوة لا على عهد الامامة فلا يتوجه السؤال اصلا فاكى
انه رح والسلف كانوا ينقادون لهم اي كان ذلك اجماعا من السلف على صحة امامة اهل الجور والفسق
لا يقال انهم كانوا ينقادون لهم عن عجز واضطرار لا عن قدرة واختيار فلا يكون انقياد السلف دليلا
على صحة امامة اهل الجور والفسق لانا نقول صحة امامة الجور والاعيان باذنهم دليل على صحة امامتهم
قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء يرد عليه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا نقرب اذ المطلوب
ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع قالوا اشتراط العدالة
في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره هذا كلام فقوله اذ المطلوب ان لا يشترط عدم
اشتراط تلك الملكة لا يدل على عدم اشتراط عدم الفسق مع ان المطلوب هو عدم اشتراط الفسق و
يمكن ان يقال لو فرض انتفاء تلك الملكة عن الامام كان يتسلط عليه القوى الغضبية والشهوية عادة
فيفسق عادة فلو لم تكن الملكة شرطا يلزم ان لا يكون عدم الفسق شرطا ايضا وهو المطلوب واما عدم فسق
الائمة الراشدين فذلك الوجود تلك الملكة فيهم رضوان الله عليهم اجمعين وقوله فالعدالة شرط الا انه
تقول ممنوع قوله قلنا انه خلاف ما هو من مقاصد علم الكلام اي اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن
لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومال كثير من فرق اهل البدع والاهواء الى التعصب
بالدين تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين الحق
[illegible]

البتة بهم اللائق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة
من فروض الكفاية والاعتقاد في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقوله اوردت في تويضه
اي تويع علم الكلام وهو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية على ما ذكر
في شرح المقاصد ثم ان الاحكام المتعلقة بامامة الخلفاء المذكورين قد كانت من مسائل الفقه في
زمانهم لان المقصود ح هو العمل المتعلق بامامتهم وبعد انقراضهم كانت من مسائل الكلام
لان المقصود ح هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم اذ لا يتصور العمل بعد انقراضهم بل الواجب
علينا هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم وافضليتهم وساير احكامهم قوله ولا نصيفه هو مكيال
يكون اذى مخصوص والضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف والضمير للمد هذا كلام اي هو مكيال
يكون ادنى من المد والمد هو نصف الصاع وقيل هو ربع الصاع وقوله والضمير لاحدهم يعني
ان الضمير المجرور في نصيفه راجع الى احدهم وقوله فالضمير للمد اي هو راجع الى المد ومعنى
الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا لا يبلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابي مدا ولا
نصفا وذلك لان انفاقهم كان في وقت الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وحمايته مع صدق
نيتهم وخلوص طويتهم وذلك معدوم بعدهم قوله فبحبي احبهم اي فاحبهم بحبي يعني
ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فببغضي ابغضهم هذا كلام
فقوله اي فاحبهم بمحبتي الى آخره اشارة الى ان الحب بمعنى المحبة ومضاف الى المفعول
والباء الجارة متعلقة بما بعدها وهو قوله احبهم والضمير المستتر في احبهم راجع
الى من الموصولة والباء الجارة اما للسببية او للملابسة اي بسبب حبي او ملتبسا
بحبي وكذا الكلام في قوله فببغضي ابغضهم قوله فلما انه يبلغ من احوال الناس انه
بهذا الغاية في فضل الصحابة الاكثر على اعلى الطبقات المذكورة باجمعهم وكذا كل الزمان ان اراد

لا تسبوا اصحابي اي لا تتكلموا بكلام يعطي الشارح
في حقهم

الجزء الوقوع على السرد خلافا لمن ترتيب اللعن على الوصف يشعر بان المناط هذا كلام فقوله في خصوصيات
الاشخاص كالمنافق المعين مثلا وقوله كآكل الربوا اه وذلك مثل ان يقال لعن الله آكل الربوا اللعن الى اشارة
الى لعن الوقوع على السرد وقوله فلا اي فلا يتم ... ان يلعن هؤلاء الموصوفين بتلك
الصفات فان ذكر اللعن في الحقيقة ليس بلعن على الحد بل هو نهي عن الاتصاف بتلك الافعال القبيحة
بخلاف اللعن على شخص معين فانه مخصوص بالنبي صلعم قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ان يذكره
في مباحث النبوة لانه من خواص الفن هذا كلام وانما كان من مقاصد الفن لان المقصود منه الاعتقاد
دون العمل وانما ذكر ههنا ولم يذكره في اثناء مباحث النبوة لانه ليس من مهمات هذا الفن وان كان
من الفن ونظيره ... والتبرك ... الدعوات ونفعها في الحاجات وان خروج الدجال
حق ونحوه ذكره ... الشارح ... في اثناء مسائل الوقوع حيث قال ... على
التنبيه على ... المسائل ... من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد
قوله فخطاه انه عظيم من الذنوب ... للتوبة الى التوبة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له
هذا كلام وقد قيل ان عدم ... الذنب بان يغفره الله تعالى بفضل رحمته لا يستلزم سقوط التكليف
عنه كما في المذنب المغفور ... ذنب ... يستلزم سقوط التكليف عنه فان الموضوع
ان كل ... فلا يغفر ذنبه اصلا هذا خلف قوله لا يقال هذه ليست من النص
الى ان اللفظ ... المراد ... يحتمل النسخ محكم والا فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان سبق
الاجل ... المراد فنص والا فظاهر فاذا خفي فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك عقلا فمشكل
او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه هذا كلام مثال المحكم كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ومثال
المفسر كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ومثال النص ... كقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه
ظاهر في ... [illegible]

الا به حيث في النباش لاختصاصه باسم آخر وهو لفظ النباش فلذا لا يقطع بقوله ومثال المشكل
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اوقع الاشكال في الفم فانه ظاهر من وجه باطن من وجه لكن
يمكن ادراكه بالتامل ومثال المجمل كآية الربوا اذ لم يعلم ان المراد اي فضل وقد بينه النبي صلعم الربوا
في الاشياء الستة فاحتيج الى الطلب والتامل ومثال المتشابه كالمقطعات في اوائل السور و
كاليد والوجه وكونها هذا كله ماخوذ من التوضيح قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم
يكن المستحل ماولا في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة دلايل حدوث العالم وكونه لا يرتفع
كفرهم في غير الاجماع القطعي متفق عليه واما كون منكره ففيه خلاف هذا كلام فقوله ولم يكن المستحل	هذا م
ماولا ان هذا اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان دلايل حدوث العالم ليست بقطعية
بل هي كانت ماولة بالتاويل الذي ذكره الفلاسفة في لا يلزم ان يكون منكر حدوث العالم كافرا
فان كون هذا الانكار معصية لم يثبت بدليل قطعي لكن الانكار بحدوث العالم كفر قطعا فاجاب
بان ههنا قيدا آخر وهو ان لا يكون التاويل في ضروريات الدين ولا شك ان حدوث العالم من ضروريات
الدين فلا اعتبار للتاويل الفلاسفة لكونه في ما هو من ضروريات الدين هذا وانت خبير بان لفظ
غير في قوله في غير ضروريات الدين ينبغي ان يكون مستدركا ثم ان كون حدوث العالم من ضروريات الدين
هو اقوى دلايل حدوث العالم وهو انه لا يقبل التاويل اصلا فعلى هذا يكون انكار حدوث العالم من قبيل
المعصية التي ثبت كونها معصية بالدليل القطعي الذي هو كون حدوث العالم من ضروريات الدين فلا
حاجة الى قوله ولم يكن المستحل ماولا لانه اقوى الدلايل لا يقبل التاويل كما عرفت وقوله واما كون
منكره ففيه خلاف ذكر في التوضيح ان الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رضي الله عنهم ثم اجماع من بعدهم
لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا هو الاجماع المختلف فيه وقال الشارح
في ... [illegible]
قوله ... [illegible]

الى وجه ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال مثل
حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية ... فلا يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان
هذا كلام فقوله اي في حد ذاتها اه يعني ان الحكمة في حرمة مثل الزنا تكون في حد ذاتها مع قطع النظر عن
حال الاشخاص والازمان بخلاف حكمة حرمة مثل الخمر فانها ليست ذاتية اذ هي تتبدل بتبدل الازمان
والاشخاص حتى كانت الخمر حلالا للامم السابقة هذا وانت خبير بان القول بالحرمة الذاتية اللازمة للشيء
او بالحكمة الذاتية كذلك يكون ... كمذهب اهل السنة من حسن الاشياء وقبحها لا يكون ذاتيا لها والعقل
الا ان يقال ان الحكمة في حرمة الزنا كانت مطردة في جميع الاديان والازمان فمن اراد الخروج عن هذه
الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى بالبين حكمة اصلا فكانه ما فعله تعالى في جميع الاشخاص والازمان ليس كما
ينبغي بل ... ان الله تعالى ... خلاف ... هذا القول كفر وضلال بخلاف الحكمة في حرمة مثل
الخمر فانها ليست مطردة في جميع الازمان والاشخاص كما عرفت انفا لكن اراد الخروج عن الحكمة التي وقعت
في زماننا فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما كانت حكمة في الازمنة السابقة وهذا وان كان خروجا عن حكمة
لكنه دخول في اخرى فلا يلزم الكفر قوله فان قيل اجزم بان العاصي يكون في النار ابدا ... على تقدير كونه
الى ان مات عاصيا وقس عليه قوله آمن هذا كلام يعني ان معتزليا اذا عصى يلزم ان يكون كافرا لانه
جازم بان هذا العصيان موجب للنار ابدا فيكون يائسا من روح الله ولا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون وكذا الكلام في انه اذا كان مطيعا يلزم ان يكون آمنا بناء على ان طاعته موجبة للجنة جزما
فيكون كافرا ايضا قوله ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية
اولا ... في تكفيره انكر ضروريات الدين ثم ... هذه القاعدة للشيخ وبعض متابعيه واما البعض
الآخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم
... [illegible]

قوله ان ... بين قوله ... مشكل واعلم انه قد ذكر في المواقف ان جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا
يكفر احد من اهل القبلة وقد ذكر في كتب الفتاوى ان سب الشيخين كفر وكذا انكار امامتهما كفر ولا
شك ان امثال هذه المسائل مقبولة بين جمهور المتكلمين فالجمع بين القولين المذكورين مشكل
قوله ومطالعة علم الغيب اي اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن هذا كلام يعني ان المطالعة
ههنا ليست بمعنى المشاهدة حتى ينافي في القاء الجن فان مشاهدة الغيب لا يحتاج الى القاء الجن بل المطالعة
ههنا بمعنى الاطلاع ويجوز ان يحتاج الاطلاع على الغيب الى القاء الجن قوله ان له رئيا من الجن قال في الصحاح
يقال به رئي من الجن اي مس قال ... ان له تابعا من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعه بالنصب
على ... وهو اسم لقرين من الجن هذا كلام فقوله ورئي على وزن فعيل اه هو بفتح الراء وكسر الهمزة
وتشديد الياء وهو ههنا بمعنى المصدر كما ذكره ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل يعني ان له رائيا من الجن
ومطلعا على الاخبار وقوله وهو اسم يعني ان تابعه اسم لجنس ما هو قرين من الجن فان اريد المنتقل منه
الوضعية الى الاسمية قوله فقال لا نكر من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث اذ لا يجوز ان يكون اخبارا لكن
كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا آدم ... وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور
الدنيا ولا يستجاب به في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث هذا كلام فقوله
وفيه بحث اه اجيب عنه بان ترتيبه على دعائه يابى ما ذكره المحشي مع ان كونه من المنظرين قد وقع
بالدعاء في قوله فانك من المنظرين فانه ظاهر في الاجابة كالايخفى وقوله والحديث يعني قوله صلعم اتق دعوة
المظلوم وان كان كافرا فانه يستجاب قوله اسيد الغفاري اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة
والغفاري بكسر الغين المعجمة هذا كلام قيل ان اسيد الرجل بالكسر الاسد واخلاقه
غفار ابو قبيلة من كنانة واما حذيفة فبضم الحاء المهملة وفتح الذال المعجمة وفتح الياء تصغير
حذيفة ... [illegible]

الارض خسفا اى غاب به فيها اى فى الارض وغور كل شئ قعره وغار الماء يغور غورا اى سفل
فى الارض **قوله** والضمير للحكومة والخطب هو جمع الفاء اسم كالنفر ومعناه روى ان غنم قوم
افسدت ليلا زرع قوم فحكم داود عم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن احدى
عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه
حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عم
القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص بكون ما فهمه سليمان عم
احق كما يشعر به قوله غير هذا ارفق هذا **كلامه** فنقول ان حكم داود في هذا الحكم وقع بالاجتهاد لا
بالوحى اذ لو كان بالوحى لما جاز اعتراض سليمان رجوع داود وقوله غير هذا ارفق مقول
لقوله فقال سليمان وقوله لكون ما فهمه سليمان احق يعنى ان كل واحد من الحكمين حق لا خطاء فيه
لكن ما فهمه سليمان احق واولى والا اعترض على داود بنا على انه ترك الاولى في هذا او يمكن ان يقال
ان قول داود عم القضاء ما قضيت ثم رجوعه عن حكمه الاول بعد قضائه يدل دلالة ظاهرة على ان الحكم
الاول وقع منه خطاء اذ لا يرجع القاضى عن حكمه الا اذا اخطاء فى حكمه الاول لا سيما اذا كان نبيا وقد
حكم بذلك فكيف يرجع عنه بدون الخطاء واما قول سليمان عم غير هذا ارفق فذلك تنبيه على خطاء
الحكم السابق مع رعاية الادب بهذا فلا يلزم تبديل غير هذا اصحاب **قوله** وقد اجمعوا على ان الحق
انه اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادى والبحث في الاجتهادى فلا نقريب على ان القياس
عند الخصم حجة لا مظهر هذا **كلامه** فنقول المعترض عليه انه اعلم ان حاصل الوجه ان الشارع القياس ههنا
حكم ثابت بالنص حقا وان لم يكن ثابتا بالنص صريحا وكل ثابت بالنص فهو واحد لا غير بالاجماع ينتج
ان الحكم الثابت بالقياس واحد لا غير بالاجماع وهو المطلوب وحاصل الاعتراض المذكور ههنا ان يقال
ان صورة الدليل المذكور يكون ان الحكم الثابت بالقياس حكم اجتهادى ثابت بالاجتهاد وكل حكم غير اجتهادى فهو واحد لا غير فهذه الصورة لا ينتج المطلوب لاجل الشكل الرابع ...

الى الاوسط وهو المنع قوله فلا تقريب ويمكن ان يقال جاز ان يكون بعض الاحكام اجتهادية باعتبار
ثبوتها بالقياس وغير اجتهادية ايضا باعتبار ثبوتها بالنص ويكون ما نحن بصدده من هذا القبيل فلا
يرد عليه الاعتراض المذكور وانت خبير بان هذا الجواب مبنى على ان القياس مظهر لا مثبت لكن الخصم
ينكره وقد اعترض عليه الشارح في التلويح حيث قال وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر والا لكم
الاجتهادى اعم ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كخبر الواحد والشرط والصفة ونحو
ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف انتهى
كلامه والمراد من الخصم ههنا هو المعتزلة فانهم قالوا لا حكم لله تعالى في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد
بل الحكم ما ادى اليه رأى المجتهد فيكون كل مجتهد مصيبا في حكمه واستدلوا عليه بوجوه منها انهم قالوا اجتهاد
المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلى في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق **قوله** لا نوقفه
في الموقوفات اعترض عليه بان ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان اريد بالنسبة
الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة هذا **كلامه** وحاصله ان الالزام لا يتصور على الخصم فان الحكم
الاجتهادى عنده مباين للحكم الغير الاجتهادى من الموقوفات اى وردت فى الاحكام الغير الاجتهادية
فلا تجرى في الاحكام الاجتهادية اصلا قال في التلويح يلزم الجمع بين النقيضين بالنسبة الى شخص
واحد فيما اذا استفتى رجل عامى لم يلتزم مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما بالحل
والآخر بالحرمة ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر مثلا على شئ منهما انتهى كلام مفتول مجتهدين
شعور قوله المستفتى وقوله حنفيا وشافعيا بدل من مجتهدين وهذا الكلام ايضا لا يصلح للالزام
اذ الخصم انما يقول كل واحد من المذهبين حق بالنسبة الى الشخصين وكذلك الرجل العامى ان يلتزم
متابعة احد المذهبين لكنه مخير بين التقليدين ان شاء اختار مذهب الحرمة فيكون حراما في نفس الامر
بالنسبة اليه وان شاء اختار مذهب الحل فيكون ...

[illegible]

قوله فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة ... الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ
لا قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة هذا **كلامه** قيل لعل الحكمة في الامر بالسجود لآدم عم
هو اظهار ما في قلوبهم من الاخلاق الرذيلة والمرضية كالكبر والحسد في ابليس عليه اللعنة وكالتسليم
والانقياد في سائر الملائكة وذلك انما يظهر بامر الافضل والمساوى بالسجود للمفضول او المساوى
واجيب بان قول الشارح على وجه التعظيم والتكريم الى آخره يدفع هذا الاعتراض المذكور لان قوله
تعالى حكاية ارأيتك هذا الذى كرمت على يدل على ان الامر بالسجود كان بسبب تكريم الله تعالى لآدم على الملائكة اذ لم يثبت
سوى الامر بالسجود ما يدل على تكريم الله تعالى لآدم على الملائكة فيكون الامر بالسجود تفضيلا لآدم على
الملائكة وهو المطلوب ههنا بجملته وهو ان الوجهان الاولان يدلان على تفضيل آدم قبل الخروج من
الجنة لا بعد لان على تفضيله بعد الخروج من الجنة فلا يفيد ان تفضيل رسل البشر فتامل
قوله وقد خص من ذلك بالاجماع فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيفيد
تفضيل الرجل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل و
العامة على عامة الملائكة لكن الثانى اولى اذ فيه قد اعدمتم لنا حمل اللفظ الاخير على المجاز او على
حمل الاول للملائكة كنزع الخف قبل الوصول الى الشط النهر هذا **كلامه** فنقول انه يفيد
تفضيل الرسل فقط اذ يكون المعنى ان الله اصطفى الانبياء من آل ابراهيم وآل عمران
على العالمين فلا يفيد الا تفضيل الرسل ولم يدل تفضيل عامة البشر على عامة
الملائكة وقوله يفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة اذ يكون المعنى ح ان
الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران على العالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل
رسل البشر على رسل الملائكة وقوله الى شط النهر اى جانب النهر وطرفه هذا والحق ان الخصوص
ينبغى ان يكون بهما في ... واحد من الاول ... ابراهيم على ...

مع ان آل ابراهيم عوام البشر في العالمين رسل الملائكة فينبغى ان يخص من الاول عوام البشر
من الثانى رسل الملائكة حتى يخرج من الآية الكريمة تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة والتوفيق
على ذلك هو ما حكى الاجماع على ما ذكره الشارح فبقيت الآية الكريمة على عمومها فيما سوى ذلك
المخصوص من تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة ثم ان العام اذا خص منه البعض كان
معيد اللفظ فى بعد ما لكن الظن يكون كافيا لنا ههنا فانا لا ندعى اليقين في هذه
المسئلة كما لا ندعى اليقين في ~~هذه المسئلة~~ في كثير من المسائل السابقة المذكورة
في اواخر هذا الكتاب **قوله** اشق واداخل في الاخلاص فيكون افضل وقد
قال النبى عم افضل الاعمال احمزها فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات
فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء مما لا يتيسر في حق الانبياء
وبه يظهر ان هذا التوجيه ايضا يفيد تفضيلهم فقط الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم هذا **كلامه** فنقول احمزها اى اشقها قيل الحديث محمول على ما اذا كان
كل واحد من العملين مجانسا ومساويا له في المصلحة وكان احدهما اشق من الآخر
فالاشق منهما افضل من الآخر الذى هو دون الاول في المشقة مثلا اذا كان صوم
احد الايام اشق من صوم الآخر فالصوم الاول افضل وكذا الحال في القيام
والقعود والحج والجهاد ونحو ذلك فان الاشق من كل واحد منها افضل من الآخر الذى هو دونه
مما هو من جنسه ومساو له في المصالح وقوله يضمحل فضل العمل اى عمل البشر وذلك لان عبادات
الملائكة اكثر عددا واذوم زمانا واقوى وجودا من عبادات البشر بحيث يكون عبادات
البشر مضمحلة عند عبادات الملك كالنقطة بالنسبة الى البحر وقوله مما لا يحتمل في حق الانبياء
بيعنى ان ... الانبياء ... الاشق ...

البهم من عبادات الملائكة بالنسبة اليهم وربما كون عبادات الملك اقوى وجود النفس عبادات
البشر فممنوع في الانبياء فان عبادات الانبياء عليهم السلام كانت اقوى في الاخلاص
وصدق النية وزيادة المشقة لا يدل تفي ذلك من دليل فانه من وراء المنع وقوله وبه
يظهر ان هذا الجواب الذي ذكرناه يظهر ان التوجيه الرابع كالاول لا يفيد تفضيل الانبياء
فقط ولا يفيد تفضيل العوام ولا يخفى ان حال العوام لا تعرف بالمقايسة على
حال الانبياء فانه على الجواب ان حال العوام ادنى من حال الانبياء
في الاخلاص ونحوه وقوله التفضيل بعد اشارة
الى ضعف الدليل المذكور وانها لا تفيد القطع
واما حصول التفضيل فمنقول بالشبهة
ثم قال ان ربي دونه كالملائكة
لان الملائكة عندنا ليست
تميل الجواهر الجواد بل هو لا عندنا من قبل
الاجسام كما قالوا ما كون كالاشهر بالتفضيل بصحيح انه
ليس لهم كمال التوقيع اصلا فهذه الظنونا
ايضا وكذا كونهم عالمين بما
بالكون اين ما ضمنها و
انهما بين مسلم
عندنا

تمت الحاشية ... الكتاب الكريم الوهاب الملهم للصواب

129

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تنزه عن النعت ان سبحان من لا يخفى في ملكه الامانيات العلم الدقاده من الثناء في الصلوة بعد تكرة الافتتاح سنة وهو سبحانك اللهم الى آخره روى هذا الاكرمين رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم ولم يشتغل في الشاهد من الرواية وجل ثناؤك الا انه لا ينبغي ان تكره ولا يترك فاردت ان اشرح من جهة اللغة والمعنى والاعراب سائلا من الله تعالى الهام الصواب سبحانك مصدر من التسبيح واصل التسبيح التنزيه والتقديس في البر نية من التقايص نعني سبحان الله تنزيه الله وقد يطلق مجازا على انواع الذكر كالتحميد والتمجيد وغيرها من انواع الذكر وقد يطلق ايضا على صلوة التطوع والنافلة يقال فرغت سبحتي اذا صليت وردي من النافلة كصلوة الاشراق والضحى وغيرها والسبحة من التسبيح كالسخرة من التسخير وفي حديث الدعاء سبوح قدوس والمراد بهما التنزيه وفي حديث الوضوء فادخل اصبعيه السبابتين في اذنيه السبابة والمسبحة الاصبع التي تلي الابهام سميت بذلك لانها يشار بها عند التسبيح اراد بسبحان معنى لازم التعجب باعتبار المعنى اي نسبحك سبحانك وهو علم للتسبيح والعلم على نوعين علم جنسي وعلم شخصي ثم انه تارة للمعنى وتارة للعين ان هذا من العلم الجنسي للمعنى فان قلت لفظ سبحان وجب الاضافة فكيف الجمع بين الاضافة والعلمية قلت نكرهم فانه اللهم اصله يا الله من الله يا اله اذا ظهر فلان الشيء وقد طرحت فيكم خذ بيدي بار الله المظهر فيكم وقال البعض اوله الموف التحرير في الانتقال ثم الانتقال ثم الافتقار فحذف يا وعوض الميمان في الآخر بعين كما بالابتداء باسم تبرك والحمد لكن الواو للحال اي اسبحك ملتبسا بحمدك اي بحمدي لك من اجل توفيقك لي للتسبيح ونحوه او للعطف اي اسبحك والتبس بحمدك والحمد هو الثناء على الجميل الاختياري على وجه التعظيم وتبارك اسمك تبارك فعل ماض واسمك بالرفع فاعله قال تعالى اسمه بمعنى معناه وتعالى نظيره وهو لفظ مخصوص ولا يقال يتبارك كما لا يقال يتعالى ولا متبارك كما لا يقال متعالى كذا في تفسير ابي الليث بعده وقال في تفسير البيضاوي معناه تكاثر خيره من البركة وهي كثرة الخير وتزايد على كل شيء وتعالى عنه في صفاته وافعاله فان البركة تتضمن معنى الزيادة وهو لا يتصور فيه ولا يستعمل الا لله تعالى لا بالكلام وقال معناه البركة في اسمك والذي ذكر عليه اسمه وتعالى جدك تعالى فعل ماض من العلو وجد بالرفع فاعله اي علا جلالك وعظمتك والجد الحظ والسعادة والغنا ومنه الحديث ولا ينفع ذا الجد منك الجد اي لا ينفع ذا الغنا منك غناه وانما ينفعه الايمان والطاعة ومنه الحديث العترة واذا اصبح بالجد مجوسون اي ذو الحظ والغناء ولا اله غيرك لا لنفي الجنس واله اسم مبني على الفتح كلا رجل وخبره محذوف اي لا اله موجود غيرك فيكون المعنى نفي الالوهية مطلقا

حاشية

على سوى الله تعالى واثباتها له تعالى فيكون توحيدا مثل لا اله الا الله واما تحرير الشارح اولا لاحمد فقال الشيخ اكمل الدين في شرح الهداية معناه بحمدك بجميع الاشياء وحمدك بحمدك وتعاظم اسمك عن صفات المخلوقين وقال في شرح رياض الصالحين العلم ان الله تعالى صفات عدمية منزه عن الاشراك وللابوة وتسمى صفات الجلال وصفات وجودية مثل العلم والقدرة وتسمى صفات الكمال فالتسبيح اشارة الى الصفة الاولى والحمد الى الثانية والاطلاق للفعلين بمعنى ترك التقييد بمتعلق يشعر بالعموم فكانه قال انزهه عن جميع النقايص واحمده بجميع الكمالات والنظم الطبيعي يقتضي اثبات التخلية اولا عن النقصان ثم التحلية بالكمال فلهذا قدم التسبيح على التحميد ثم ان التسبيح ليس الاسلب الملتبس بالعلم الى الكمال المدعيا واثباتا معا جميعا ولان الاعتبار بشان التنزيه اكثر من الاعتناء بالتحميد لكثرة المخالفين فيه فقال الله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ولهذا ورد في القرآن العظيم بعبارات مختلفة جاء بلفظ المصدر سبحان الذي اسرى وبلفظ الماضي سبح لله ما في السموات وما في الارض بلفظ المضارع يسبح لله وبالامر سبح اسم ربك الاعلى لان التنزيه عما يوركه بعقولنا خلاف كماله فان تعالى قاصر عن ادراك حقيقته وقال القاضي البيضاوي في تفسير سورة الحديد ذكر بهذا وفي الحشر والصف بلفظ الماضي وفي الجمعة والتغابن بلفظ المضارع اشعارا بان من شان ما اسند اليه ان يسبحه في جميع اوقاته لانه دلالة جبلية لا تختلف باختلاف الحالات وجاء المصدر مطلقا في بني اسرائيل ابلغ من حيث انه يشعر باطلاقه على استحقاق التسبيح من كل شيء وفي كل حال والحمد لله على التمام وعلى رسوله افضل الصلوة والسلام وعلى آله الكرام واصحابه العظام تمت هذه الرسالة

فان قلت ما معنى التعريف في قوله والحمد لله قلت يجوز ان يكون للعهد وهو تعريف الحقيقة ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو والى كما هو من بين الاجناس والافعال والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم كشافة فتوهم كثير من الناس ان معنى تعريف الجنس هو الاستغراق وبطلان الاستغراق يتحقق في النفي والاثبات كما في الاسد وتمرة خير من جرادة وليس هو تعريف اصلا فان قلت قد جعل المحلى باللام للجنس في مواضع من هذا الكتاب على الشمول والاحاطة وهو معنى الاستغراق بعينه فكيف جعله هنا معناه فكان الوجه كون الاستغراق معنى تعريف الجنس لكونه مستفادا من المعرف باللام بمعونة المقام فقد يتوهم انه

130

هذا كتاب قول احمد في شرح خيالي

معنى تعريف الجنس بدليل قوله ما معنى التعريف فيه وقوله معناه الاشارة وما نقل عن المحققين ان اللام لا يفيد سوى التعريف والاشارة والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثم استغراق اراد به انه ليس ثم استغراق هو مدلول الاسم او اللام لانه لا يستفاد من القرائن الخارجية فالمصنف جعل الحمد ههنا محمولا على الجنس دون الاستغراق يدل على ذلك انه اقتصر على ذكر جنس الحمد وامتيازه عن سائر اجناس الافعال ولم يتعرض لشموله واحاطته لافراده وانه قال فيما بعد بعد الدلالة على اختصاص الحمد به ولم يقل على اختصاص المحامد والتمسك في ذلك بقوله والاستغراق الذي لا يجدي نفعا لجواز ان لا يكون الاستغراق معنى التعريف مع كونه مستفادا من المعرف بمعونة المقام كما نبهناك عليه هذا وقد قيل اختياره الجنس مبني على مسئلة خلق الافعال فان الافعال العباد لما كانت مخلوقة لهم عند المعتزلة كانت المحامد عليها راجعة اليهم فلا يصح تخصيص المحامد كلها بالله تعالى وفيه نظر لان اختصاص الجنس به تعالى يستلزم اختصاص افراده اذ لو وجد فرد منه لغيره لثبت الجنس له في ضمنه وقيل مبني على ان هذه المصادر نائبة مناب افعالها سادة مسدها والافعال لا تعدد ولا انتهاء في الحقيقة اما الاستغراق ورد بان ذلك لا ينافي قصد الاستغراق الشايع في الاستعمال لاسيما في المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق وهو ايضا مردود بان المحلى بلام الجنس في المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق وهو الشايع في الاستعمال هناك مصدرا كان او غيره واي مقام اولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد به سبحانه فتعطيها له فقرينة الاستغراق فيما نحن فيه كنار على علم والحق ان سبب الاختيار هو ان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تادية المقصود الذي هو ثبوت الحمد له تعالى وانتفاؤه عن غيره الا الى ملاحظة الشمول والاحاطة ويستعان فيه بالامور الخارجية بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص جميع الافراد ثابتا بطريق برهاني فيكون اقوى من اثباته ابتداء فان قلت فكيف يصح على مذهبه تخصيص جنس الحمد به قلت صح ذلك بناء على ان افعالهم الحسنة التي يستحقون بها الحمد عندهم انما هي بتمكين الله تعالى واقداره عليها فمن هذا الوجه يمكن جعل الحمد راجعا اليه تعالى ايضا كما ذكره في صورة الفاتحة حيث قال قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال واما حمد غيره فاعتداد بان نعمة الله تعالى جرت على يده ولا يرد على ذلك ان افعالهم القبيحة التي يستحقون بها الذم

بسم الله الرحمن الرحيم ؛ الا لا اله الا الله ؛ وبه العون

سبحانك اللهم وبحمدك الا لك [illegible] والصلاة على افضل انبيائك وخير اصفيائك محمد وعلى آله واصحابه
قاهري اعدائك وناصري اوليائك وكاشفي [illegible] لا ولكن قوله [illegible] الحمد هو الوصف المختار
بالجميل مطلقا على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم قال في الكشاف ان الشكر فعل ينبئ
[illegible] ويعم اللسان والجوارح [illegible] ان الشكر هو الفعل الجميل الذي ينبئ عن تعظيم المنعم المختار
في مقابلة الجميل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل القلب او اللسان او الاركان واما المدح
[illegible] فالمحمود عليه ما يستفاد من ظاهر سوق الكشاف فقد جعلت [illegible] الحمد والمدح اخوان وهو الثناء [illegible]
على الجميل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي لا الترادف والاكثرون فرقوا بان المدح
يعم الفعل الاختياري وغيره فيكون اعم منه ويوصف الشيء بالجميل مطلقا على الجميل مطلق بخلاف الحمد فانه
[illegible] بحسن [illegible] صفاء الوجه ويقال مدحت اللؤلؤ على صفائها وقال صاحب الكشاف في موضع
آخر منه كل ذي لب [illegible] الى بصيرة ذهن لا يخفى عليه ان الرجل لا يحمد بغير فعله [illegible]
على الذين انزل فيهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فان قلت فان [illegible] يمدح بالجمال وحسن الوجوه
[illegible] وهو مدح مقبول عند الناس من غير رد فقلت الذي سوغ [illegible] ذلك انهم [illegible]
[illegible] المنطق الغالب [illegible] لبنه المنان [illegible]
ليس من كلام [illegible] المشهور ان اللام في الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشاف فجعلها لتعريف الجنس [illegible]
بناء على انه المتبادر الشايع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق او بناء على ان
اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية [illegible] لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثم استغراق
[illegible] في الكشاف [illegible] قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به [illegible] ان المعرف بلام الجنس [illegible]
[illegible] مقصور على الخبر [illegible] الحمد لله [illegible] جنس الحمد على الاختصاص [illegible]
نقل عن التفتازاني رحمه الله في شرح التلخيص [illegible] الاستغراق لان [illegible]
جميع افراد [illegible] الاستغراق [illegible] للتخصيص [illegible]

[illegible] حمد من كل حامد وان اجرى على غير الله تعالى فهو له لانه مبدع الكل ومخترعه ومن مدح نقشا غريبا
او دائرة عجيبة فقد راجع الى مدح النقاش [illegible] ونعم ما قيل [illegible] اذا [illegible] اثنيت عليك
بصالح فانت كما نثني وفوق الذي نثني وان جرت الالفاظ يوما بمدحة لغيرك انسانا فانت الذي
[illegible] او جميع المحامد لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمود وهي [illegible] من الصفات الكمالية والنعوت
الجلالية [illegible] المحمود على الحقيقة هو الله تعالى قوله في تعقيب التسمية بالتحميد اي لا ينبغي للتيمن
في حق الملك المجيد قوله والامتثال بحديث [illegible] قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر
وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم لكن الامتثال بهذين الحديثين مجرد ابتاع التسمية
والتحميد في الابتداء سواء كان بتعقيب المذكور او لا كما لا فائدة في العمل [illegible] وقع عليه الاجماع
قوله بل وقع عليه اي في بعض المصنفات من ترك الكتبة لا يدل على الترك قوله وما يتوهم من تعارضهما
[illegible] التوهم ان المقدم الفاتحة والبدء المذكور [illegible] الابتداء الحقيقي وليس لهما زمان ينقسم وينجزى
فلا يمكن مقارنته لامرين مترتبين اصلا فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر قوله ولا اشكال ان
المصنف [illegible] اي يمكن الكتبة بشيئين او اكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء
مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بآخر وان لم يكن بين الاستعانتين تنافي [illegible]
الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية وآن الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس
انتهى كلامه ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي
بحيث كان [illegible] المتعين [illegible] ولا اشكال في ان الابتداء مستعينا بامر الابتداء مستعينا بامر
آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وايضا هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن
واحد فلم يمنع ذكر في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فرد [illegible] ذكره [illegible]
على تقدير جعل الباء للملابسة [illegible] المقصود وان الابتداء ملابسا بامر [illegible] الابتداء ملابسا بامر آخر في آن واحد

[illegible] الدفع بوجه آخر ان معنى الابتداء ان يقال كل امر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو ابتر
[illegible] لم يبدأ [illegible] فهو اجذم فلا منافاة بينهما

ان الملابسة بهما في وقوع الابتداء [illegible] فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما قوله ينبغي ان يوجد العموم بان
الذي ذكرنا لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه [illegible] نقل عن بعض [illegible] لما [illegible] البحث انه يجب ان الملابسة
على حقيقتين احدهما المقارنة والمصاحبة والآخر الاتصال والمراد [illegible] هذا المعنى [illegible] فيما ان يكون آن وقوع
الابتداء آن ذكر الحمد ان ذكر البسملة الحمد لله او الحمد لله فيصدق على ذكر الابتداء الواقع في ذلك
الآن انه ملابس اي متصل بالحمد لله وملحوظ [illegible] بالبسملة بمعنى انه ذكر [illegible] بلا فصل بينهما الخ فيلزم
ان يكون الابتداء متصلا بالبسملة لا ان [illegible] واحد والصعوبة التي [illegible] في هذا المقام [illegible]
اخذ الملابسة بالمعنى الذي ذكر انه لا يلزم اذا اخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله ذكره قبل الابتداء بلا فصل لان
[illegible] لا يكون [illegible] الذي وقع ذكره قبل [illegible] فلا يستقيم فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما انتهى فوان كلامه
كون الملابسة التي [illegible] بمعنى الاتصال [illegible] المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء
للملابسة ملابسة [illegible] بالبسملة والحمد لله لا ملابسة الابتداء بهما قوله ذكره قبل الابتداء بلا
فصل نقل عنه رحمه الله في الحاشية يحتمل العطف على [illegible] بالتسمية وعلى وجه الجزئية انتهى [illegible] الكلام
على الاول وقوع الابتداء بذكر ان [illegible] قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالذي ذكر قبل الابتداء
بلا فصل [illegible] وفيه نوهم التنافي [illegible] ان يكون احدهما بالجنان او اللسان او الكتابة والآخر
بالآخر منها او يكونان بالجنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال [illegible] في الابتداء
المذكور [illegible] في الحديثين بمعنى التقديم [illegible] كل امر ذي
بال لم نقدم عليه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يقدم عليه حمد الله فهو اجذم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما
اذ من الظاهر البين انه [illegible] في تقديم شيئين [illegible] على امر واحد فلا حاجة الى التطبيق [illegible] قوله
[illegible] حصول الصورة [illegible] ان يكون بمعنى ملاك الذات الذي هو الجليل [illegible] العلم حصول
صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة [illegible] قالوا [illegible]

وهو يستلزم الحدوث وارادة الكون متعلقا بالصبر والتكميل التجوز في لو قاله بلا ملاحظة
صنع بذلك بدون صنع لكان اظهر واولى ونقل عنه على قوله ومنها التقرب الى منه الرجوع فان [illegible] الرابع بالصفة وان
مطلق الكون فالامر [illegible] وان اريد الكون بنظر [illegible] الانتقال فلا بد منهما ان يجرد عنه معنى الانتقال الى [illegible]
[illegible] التعجب قوله واما التكلف فنقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف والمراد بعدة ارباب اللغة
معنى مستقلا [illegible] ههنا لان فيه حضور [illegible] يرد بنسخ في اصل التكلف انتهى [illegible] آن كونه
[illegible] فروعه [illegible] وترتيبه [illegible] قوله ولما
[illegible] الفعل [illegible] على [illegible] وهو [illegible]
[illegible] اي مجاز اذ لا ابتعاد ولا تكلف العادة
[illegible] على تقدير كون الفعل للصيرورة او
[illegible] مع ملكية جلال الذات [illegible] الا
[illegible] الطلب نحو [illegible] اي طلب ان يكون [illegible]
[illegible] طلب الوحدة اقتضاه [illegible] ذاتا
[illegible] ان المراد بافراد [illegible] التي جمعت
[illegible] جمع هذا [illegible] فرد او جميع [illegible]
[illegible] هذا [illegible] الكرام [illegible] الانبياء على ان الاضافة للاستغراق
[illegible] والاولى [illegible] آية بينات سائر الانبياء على [illegible] احد منهم
[illegible] مطلق ولا لكل واحد [illegible] المؤيد [illegible] جميع حجج الله
وان كان بعض الحجج [illegible] قوله [illegible] جميع حججه [illegible] اطلاق [illegible] قوله
فالمعنى حجج الله الساطعة [illegible] جميع حججه [illegible] اضافته [illegible] مذكور
[illegible] في [illegible] التحقيق في [illegible]

ان الملابسة بهي كوقوع الابتداء بالحمد له فيكون ان الابتداء اة التلبس بها
الذي ذكرنا لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه ح د نقل عن بعض تدقيقه تصدر هي اين
على حقيقة احدى المقارنة والمصاحبة والاخر الاتصال والمراد هيهنا هو هذا المعنى
الابتداء ان ذكر الحمد لله ان ذكر الهمز منها الحمد لله او احمد الله فيصدق ما ذكر
الان انه ملابس اى متصل بالحمد لله وهو ظ و بالبسملة ايضا اذ ذكر

وهو يستلزم الحدوث و ارادة الكون مطلقا بالعبرة والكلى النحوى فى لو قال بلا لاحظ
صنيع بذلك بدون صنيع لكان اظهر واولى وينقل عنه قوله ومنها النفع لكون منه الترجيح فان اريد بالقرون
مطلق الكون فالامر ظ وان اريد الكون بطريق الاشتغال فلا بد من ان يجرد عن معنى الاشتغال الخ
لكن كمعنى الت قوله واما للتكلف فنقل عن المعنى الاول من فروع التكلف والمزاولة بقول ارباب اللغة
معنى مستقلا واما فاللايم هيهنا لان فيه خصوصية زائدة بلسنه فى اصل التكلف انتهى وفيه ان كون
المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد انه يكون من فروعه نوع ترتيب قوله ولما
معنى الثاني التكلف فى شانه لان معناه ان يتعانى الخ
مما لانه متصف بالوحدة الذاتية ازلا وابدا قوله تجلى على الكل اى اى مجازا اذ لا ابتعاد ولا تكلف الخ
فاليا الاباء لكمال تامل قوله الانصاف بالوحدة الذاتية اى على تقدير كون التفعل للصيرورة او
الكامل اى على تقدير كونها التفعل الصيرورة للتكلف قوله مع مكينة جلاله الذات فقد لكمال الا
نصافين واعلم انه قد يكون التفعل بمعنى الاستفعال اى للطلب نحو تكبر تعظم اى طلب ان يكون كبيرا
او عظيما فيما نحن فيه يجوز ان يكون من هذا القبيل جل او لى ومع جلال الوحدة اقتضا له ابان ذاتا
قوله لبعيد ان آية بتقا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد باقراد الجنس الخ جعلت

السا طعة

بما يستبعد الذوق السليم انتهى او اضافة الحجج الى النبي عم يستلزم تأييد هذه الحجة لكل شخص
مؤيد بلائه معه ان القصر بحسب ان يذكر الساطعة و الكلام فى واحد بيانه كما فى ساطع حجة
قوله او بتقدير فى نظم الكلام قبل الوقف بين التقديم و التقدير ان التقديم حكم العقل بحسب الوهم
بان اما مذكور فى نظم الكلام لانه كثيرا ما او ركا فى نظائره وان كان هذا الحكم كاذبا والتقدير حكم
بانه مقدر و مراد فى المعنى وهو كالمحفوظ قوله بطريق تعويض الواو عنها له ان ما اجتماع تقدير
ان يقال كيف تقدر اما هيهنا مع انه ح يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو و هذا غير
واقع فى كلامهم فى فصل الخطاب بل غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك اذا كانت الواو
لم يؤت بها بعد حذف اما عوضا عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع فى عبارات المفتاح فى اواخر فن
البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصليين وتردد بعض الفضلاء فى انه هل بين الواو و
اما منافاة يقتضي لتعويضها عنها ام لا وايضا خطاء العلامة السكاكى فى جمعه بين الواو واما فى عبارة
المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضا عن اما فلا حاجة للجمع وان لم يكن عوضا عنها فيا العطف
اشكال فالظاهر الاول هو الاولى و امر المكتة سهل قوله جميع القاعدة فى اللغة الاساس نقل
ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح ويراد تلك القواعد التى هى الاصولية اذ لا يبتنى عليها
الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل لتوقف علم الاصول من حيث
الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل ونقل عنه ايضا وقد يقال عقايد الاسلام
مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكوة قواعد هى مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام
وفيه فوائد متعلقا بالعقايد بعلم الشرايع ثم تخصيص عقايد الاسلام بغير المسائل الكلامية مما
المتبادر منه قوله لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية نقل عنه لان القاعدة فى اللغة
هى الاساس فيكون المعنى اساس عقايد الاسلام وهو كشمل علم الكلام انتهى وفيه ان قوله

فان قلت اولا على الشرح ان العقايد اى الاعتقادات الاسلامية جزء من علم الكلام
الذي هو مجموع التصديقات لمسائل مخصوصة او المراد بها المعتقدات بالاعتقا
دات المذكورة وبالكلام مجموع المسائل المخصوصة وعلى علم الملكة للوجه لانه اذا كان
العقايد جزء من الكلام وبعضا منه وكون الكلام اساسا لها يقتضي كون الشئ
اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الذي هو اساس عقايد الاسلام على شئ من مسائل
علم الكلام الا على المسائل الاعتقادية منه لا على غيرها من المسائل الغير الاعتقادية
منه فلا يكون الكلام بتمامه اساسا للكتاب ولا اساس ابعاضه بل بعضا الذي
هو المسائل الاعتقادية فالمسائل الاعتقادية اساس الكتاب والكتاب اساس
العقايد التي هي تلك المسائل فيكون تلك المسائل اساسا لنفسها هذا على تقدير ان يراد
بالعقايد المعتقدات و بالكلام المسائل واما على تقدير ان يراد بالعقايد الاعتقادات
وبالكلام التصديق بالمسائل فيقال اذ لا يتوقف الكتاب على شئ من اجزاء علم الكلام
الا على الاعتقادات المتعلقة بالمسائل الاعتقادية لا على سائر التصديق فلا يكون تمام
علم الكلام الذي هو مجموع التصديقات اساسا للكتاب ولا سائر ابعاضه بل بعضه
الذي هو التصديقات بالمسائل الاعتقادية وقد كان الكتاب اساسا لذلك البعض اذ
هو المراد بعقايد الاسلام فيكون الاعتقاد بالمسائل الاعتقادية اساسا لنفسه وان
قلت ثانيا على المحشي ان الكلام اساس العقايد لان الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس
العقايد و اساس الاساس للشئ اساس لذلك الشئ فالكلام اساس العقايد والكتاب اساس
الكلام لان الكتاب اساس العقايد والعقايد جزء من الكلام واساس الجزء اساس الكل فاساسية
اى فاساس العقايد التي هي جزء من الكلام اساسه اى اساس الكلام الذي هو الكل فالكتاب كالكلام
اساس العقايد فالوتيرة الثانية يشعر الكتاب ولا يختص بالكلام مثل الوتيرة الاولى فليس فيها ترق
فى المدح بالنسبة الى الاولى قلت اولا من ضرورات المحض المذكورين فى روده اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل

الاعتقادية ثم لا خفاء في ان هذا التيسير محض اذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الاعتقادية بل يلزم كون الكتاب الشيء اساسا للنفس سواء توقف على غيرها ايضا اولا ولا خلل فيه يتوقف الكتاب على تلك المسائل خاصة لا بحال الامكان وصحته ولو سلم الحصر المذكور فالعقائد الاسلامية بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف على العقائد التي هي جزء الكلام لا بحسب الاعتقاد بل بحسب ذاتها فيكون ذات العقائد التي هي جزء من علم الكلام اساسا للكتاب والكتاب اساس لاعتقاد العقائد لا اساس لذاتها فالاول اساسية ذات العقائد لاعتقادها لا اساسية ذات العقائد لذات العقائد ولا اساسية اعتقاد العقائد لاعتقاد العقائد حتى يلزم اساسية الشيء لنفسه وقلت ثانيا من قبل المحشي المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات لا لمطلق الاساس حتى يتناول الاساس بالواسطة ايضا فالمراد ان الكلام اساس بالذات لا اساس العقائد بالذات وليس الكلام اساس العقائد بالذات بل بالواسطة الكتاب والكتاب ايضا ليس اساس الكلام بالذات بل بالواسطة الجزء الذي هو العقائد فلا يكون الكتاب اساسا بالذات لا اساس العقائد بالذات فالقرينة الثانية لا تشمل الكتاب وحاصل هذا الجواب منع قوله ان الكلام اساس العقائد وبطل المنع استلزام الدليل الذي اشار بقوله لان اساس الاساس اه وكذا منع قوله والكتاب اساس الكلام على الوجه المذكور لكن لا يخفى انه ان كان المراد بالاساس الاساس بالذات يمكن كون الكلام اساسا عقائد الاسلام في حيز المنع اذ في افادة ما ذكره المحشي في الحاشية خفاء ولو سلم ان المتبادر مطلق الاساس فاساس الشيء ما يتوقف هو اي الشيء نفسه وكله عليه لا ما يتوقف عليه بعض مسائله فلا يكون الكتاب اساسا للكلام لانه ليس اساسا لنفس الكلام وكله بل لبعض مسائله وان سلم ان اساس الشيء اعم مما يتوقف عليه نفسه او ما يتوقف بعض مسائله عليه فالكتاب اساس العقائد من حيث الاعتقاد الاساس ذات العقائد والعقائد من حيث الاعتقاد ليست جزءا من الكلام حتى يكون اساسها اساس الكلام بل هي من حيث ذاتها جزء الكلام فلا يكون الكتاب اساس الكلام ولو كان فانما يكون اساسا للكلام من حيث اعتقاد جزئه والكلام اساس العقائد من حيث الذات لا من حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس على ما فلا ورد لقوله فاساس الكتاب هو ذات العقائد لان السائل لم يتعرض في الثاني باساسية العقائد للكتاب ولا بعض بما في سواله كما قرره في القرينة السابقة بل ينبغي ان يترك قوله بعد قوله والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فالكتاب انما هو بالعكس لانه مدار الجواب تنزع عليه قوله فلا يكون اساسا لاساسها من حيث

بالوجه المذكور في القرينة الثانية ونقل عنه ايضا فان قلت اولا ان العقائد جزء من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه في انه لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الكل اساس لكل جزء والكتاب اساس للكلام لان العقائد جزء من الكلام واساسها اساسه فالكتاب اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا المراد المذكور ثم وان سلم فالعقائد من حيث اعتقادها يتوقف على الكتاب لا المتوقف عليه العقائد من حيث ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشيء ما كان اساسا له بالذات وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث يكون فلتتأمل فيه فانه الحقيقة المذكورة ليس لها اجزاء كون الشيء اساسا لنفسه ولا يفهم من العبارة فالتوقف في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل قوله او في التفصيلية مثل العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه قوله جوامعه اي من هذا العلم وهو الكلام قوله الى فائدة من فوائده تعظيما لان فائدته مظهرة في علم ما هو حاصله قوله لا متحدا بالذات قال العلامة التفتازاني في شرحه تلخيص الجامع الدين الخ الجزء الطاعة والملة الطريقة الثابتة من النبي عم المنتهية الى ما يوصل الى الجزاء الحقيقي والسعادة الابدية تضاف الى الله لصدوره عنه والى النبي لظهوره منه والى الامة لتدينهم به انتهى وقال الفاضل لو اسعاف في شرح ديباجة المنهاج الفرق بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى النبي عم الذي تسند اليه الحكم نحو ملة ابراهيم ولا يستعمل الا في الجملة ولا الى آحاد الامة بخلاف الدين تامل قوله لكونه اشهر فيكون بمنزلة عطف البيان قوله وطي الكشح كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشيء او المحتقر له يطوي عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعنى طاويا الكشح هو المعرض عن الطالب اي معرضا متجافيا عنه ويجوز ان يكون الكلام من قبيل التمثيل

ايضا قوله وما تعدد المتبوع اه جواب سوال مقدر وهو انه يقال لما كان البدل او البيان هو المجموع وجب ان يجرى الاعراب في آخره لا في آخر كل منها لانه ليس ببدل ولا بيان فاجاب بانه تصف فصار كما يذكر كلام المتبوعين على حدة و يعقبه بتابعه قوله الجملة الثانية انشائية على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف كما في قوله تعالى نعم العبد فيكون من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم انه لو كان المخصوص وجهين الصحيح منهما ان يكون مرفوعا بالابتداء ويكون الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعا بانه خبر مبتدا محذوف على تقدير السوال كما قرر في كتب النحو فالحق فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير الثاني واما على الاول فمن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف المخصوص قوله انشاء التوكل فيه انه يجوز ان يكون المعطوف والمعطوف عليه لا باعتبار خبر قوله ايضا يجوز ان يقال عطف القصة على القصة فيه نظر اذ يعتبر عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد هنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح نقلا عن الكشاف في قصة المنافقين عند آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة قال السيد الشريف وقال صاحب الكشاف في موضع آخر ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين فيه انه ليس عطف الجملة على الجملة ليطلب بينهما مناسبة الثانية مع الاولى بل هو عطف جمل مسوقة لغرض على جمل اخر مسوقة لغرض آخر فالمقصود بالعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن والمناسبة بين جمل القصتين وقد صرح بعضهم بانه نظير قولك في عطف المفرد على المفرد في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن فان الواو الثانية بعطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والآخر

بكون الواو لعطف قصة اي بجموع جمل على قصة اخرى اي مجموع جمل مثلها بل هذا الطراز اولى قوله ان هو نعم الوكيل على ما هو نقول في قصة نعم الوكيل محذوف بتقدير هو فاعل مبتدا ليكون على احد الوجهين فلا ان يقدر مبتدا فيكون في القصتين المتناسبتين المتقدم والمتأخر اخبار واما على الوجه الآخر وهو كون المخصوص خبر المحذوف فيحتاج الى تقدير قوله فيما له محل من الاعراب اي يجوز ان يكون معطوفا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني الذي هو جزء المبتدأ فنقد اورد على هذا وجهين ورد ان الاول ان لا واو وجه لكن لا حاجة في عطفه على حسبي الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني لان الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات فيجوز عطفها على المفردات في كلامه على حرف جر بالفتح بتقدير في كلمته المطول قوله ويدل عليه قطعا قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل اي على جواز الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل النصب بانه مقول فالواو في عطف الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يعتبر ان قالوا هو مجموع الجملتين بتوسط الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل ودفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية اي قالوا حسبنا الله نعم الوكيل لان الحكي ان لا مجال للعطف آه ولما كان هنا مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وما لا يقاربه معناه لقوله ولبس هذا اختصاصه قوله يحتمل ان يكون الواو من الحكي بتقدير المبتدا في المعطوف اعلم ان بعض الفضلاء بعدما ذكر ملخصا اليه وهو وقيل نعم الوكيل انما هو خبر مبتدا اولا يوجد بين الاخبار بان الموكل فيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل هو مناسبته مقتضية لحسن العطف بينهما وهذا البعد موجود في تقدير المبتدا ايضا لان المعنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مودى قولهم فلينا ثم لكن هذا يحتمل الزاما عليه قوله ثم قوله المصنف فتدبر قوله او عطف على الخبر المقدم اي على المبتدا او هو حسبنا المقدم على الله تعالى ان قلت لا يجوز ان يكون المقدم مبتدا

الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدا ... يبطل دلالته على انحصار عطف الكتب على الاخبار فيجاب بحال ما الافراد
او لبيان المعطوف فعلى هذا الانشا ... بل اخبار او العطف على المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لانه
المحكي ويكون من عطف الجملة على المفرد بهذا الاول ... يبعد تضمين حسنا يعني يحسن واما اذا اخذ فلا
فرق بينهما في ابطال اصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة الاخبارية على الاخبارية قوله ثم ان حسن
المثال يعني ان حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتدا ابوه وما اجهله ثم
يمكن ان يقال الجواز كافي الوضوح فلا يفيد منع الحسن ... ليست شيوعه لا يجوز ان يكون
هذه الواو للمشابهة ... قوله يحكم معانيه
المعنى الاول عرفي والثاني اصطلاح المنطقيين والثالث اهل الاصول كذا افاده ... في التلويح
لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة
الجزئية في الموجبة والثابتة في السلبية واما عند المتاخرين فهي النسبة التقييدية ... التي يرد عليها
الايجاب والسلب وقول المحشي اي بالايجاب والسلب ... ان المراد بالنسبة التامة الجزئية لكن كون الحكم
بمعنى ادراك وقوع او لا وقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب لان
الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ... وقوعها فقط اي بالايجاب والسلب بل ... او ... غير
على وجه الاذعان اي بالايجاب والسلب وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ...
لما تعلقها قوله وخطاب الله المتعلق الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به
التخاطب وهو الكلام الموجه الى الغير للافهام وههنا الكلام النفسي الازلي ومعنى تعلقه بافعال المكلفين ...
من افعالهم والاثم ... اولا افتضاء ... متعلق بجميع الافعال ...
ما فوق الاربع من النساء ... خطاب الله المتعلق ... وقوله بالاقتضاء
او التخيير ... الفصل النسبة لافعال المكلفين واحوالهم والاعتبار المتعلق ...

طلب الفعل ... المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
هو التحريم او بدونه وهو الكراهة قوله كالوجوب والاباحة وكذا ما في الندب والحرمة والكراهة اقسام
الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم لا مثل الوجوب والحرمة ... فالتمثيل بهما انما يتم لو كان
المراد بالخطاب ... ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
ونحوهما ... صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب ... التحاط ... اطلق ...
في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم ... على ما ذكره بعض
المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فالايجاب
هو نفس ... وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وههنا
ذكر العقول ... الحكم ... وهو الفعل ... وجوبا فلم يجعلوا
اقسام الحكم الوجوب والوجوب مرة والايجاب والتحريم اخرى وهذا كقول الشيخ ابي علي ابن سينا
في الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان فتامل كذا في التلويح قوله وان الحكم
الفعل الاعتقاد ... نعم الفعل الجوارح والقلب ... الكلام ... الافعال مقابل الاعتقاد واما
فلو كان المراد هنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى ... لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية
بالذات ولو تكلفنا وعممنا الفعل الفعل الاعتقاد ويلزم الخصار ... الاول
كون معلومات العلم تلك الاحكام ... هو الظاهر ... الحال في ... فلا يتعلق
الى المنافاة بان معنى التعلق كون من المعلومات ... تلك الاحكام على ان ... الوجوب
وكونه في الكلام في غاية الندرة فالتعبير بما يتعلق ... الركاكة قوله والمعتقد ... قيد الشرعية اذ
بعد اضافة الخطاب الى الله ... وهو انه لا حاجة الى ذلك القيد قوله اللهم الا ان يحمل ...
قيد الشرعية ... الاحكام ... الاضافة الا ... او ان ... قيد الشرعية ... لا

ينبغي ... ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هنا هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة
التصديقات قوله وتحصيل العقائد عبارة ان نقل عنه ... هو عدم التكلف في معنى التعلق ...
ولا يخفى ان ... التصديقات متعلقة بما هي منشأ ... التصديقات المخصوصة او ... التصديق
على مذهب الامام متعلق بالحكم الذي هو جزء ... تكلف محض قوله وانما يعتبر التعلق بنفس ... او ...
مطلق التعلق ... نفس العمل واكيفية العمل لكن ... الامكنة
وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية ... هذا الكتاب اولى ... نقل ...
ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالمتنسبين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى
لانه مقتضي ... المحكوم عليه ... بالمحكوم عليه ... ولهذا كان ...
والمحكوم عليه المنسوب اليه وايضا النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل
في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون اولى قوله وان اريد تعلق الاعتقاد بطرفيه
الاول باعتبار كون الحكم النسبة ... باعتبار كونه ادراك وقوعها او لا وقوعها قوله فالمراد بالاعتقاد
المعتقد ... ان تعلق النسبة بالمعتقد ... تعلق الاعتقاد بطرفيه ... لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع
الطرفين والنسبة ... بدون النسبة على ما لا يخفى الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو
من التعلق بنفسه ... قوله مثل وجوب الواجب ووحدته اي ثبوت الواجب موجود ...
الواجب واحد قوله ... ان ... موضوعه هو ... تعلق ... كيفية العمل
كون الكيفية ... مسند او مسند به ... مسندا اليه ... على ما لا يخفى قوله ثم انه ينبغي
ان ناظر الى قوله ... على الترتيب قوله من قبيل العطف
فيه ان المعطوف الاول ... ان المعطوف عليه الاول ... مجرور ... والمجرور ...
الاول ... المعطوف ... يجوز ان يرفع ... على التقدير والعلم المتعلق

مناط الكتب ... الاسلام ... من حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل
عنه قوله اعم من ذاته ... الموضوع ذات الله وذوات الممكنات من حيث ... او جعل الموجود
المطلق او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا قوله واما عند ...
فلان الصفة المطلقة على ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية له او الاعراض الذاتية
فعند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية له او عن الاعراض
الذاتية لصفاته التي هي اعراض ذاتية مطلقا ولما كانت الصفة المطلقة عند جمهور ...
مخصوصة بصفة الذات ... الوجود ... يكون ... مبحث التوحيد والصفات ... الكلام
... فيكون له مباحث اخر هي مبحث الصفات
الصفة المطلقة عندهم هي الصفة
الكل راجعا الى صفة ... الاحوال
... فعليك ... نقل عنه
... والصفات والافعال ...
... قول الامامية ... الشيعة منافاة
... الامامة من الفقهيات ...
... على ما لا يخفى ... الجملة ...
... الامامة ...
... موقوف ... الكلية
الى ان القيام ...
يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة
من غير ان يقصد حصولها من كل احد ... فان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية

يجري بوسطة ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة
التصديقات قوله وقد يجعل العلم عبارة آه نقل عنه وجه الجلاء هو عدم التكلف في معنى التعلق
ولا يخفى ان جعل جلاء التصديقات متعلقة بما هي منه انما يتم فيما اخذ التصديقات المخصوصة او جعل التصديق
بما مدلولها عام متعلق بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض قوله واما بتقدير التعلق بنفسه آه يعني اذا اريد
مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الكل اولى اذ فيه ارتكاب الاشكال
وقد وقع العبارة في شرح المختصر بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى مما ذكرنا نقل عنه والاولى
ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة آه
لانه متنفس يستلزم الحدوث المحكوم
والمحكوم عليه المنسوب اليه ايضا النسبة
في علم الفقه محكوم بها على ما لا يخفى فانت
الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني
المعتقد ان النسبة المعتقدة
الطرفين والنسبة كل من الطرفين ولا
من التعلق بنفسه وطرفيه او بمتعلقه قوله
الواجب واحد قوله تجوزات آه
كون الكيفية محكوما بها مسندا او مسندا اليها قوله ثم انه ينبغي
آه ناظر الى قوله ولانهم عدوا العرايض آه وكلمة الى كلمة الثاني ونشر على الترتيب قوله من قبيل العطف
فيه ان المعطوف الاول بالثاني يقتضي ان المعطوف عليه الاول وليس شيء منهما مجرورا والمجرور انما هو الثانية
الاولى وليس شيء منهما بمعطوف فيه معطوف عليه وتجوز ان يدفع على التوجيه على تقدير والعلم المتعلق

مناط الكتب حال مسئلة الاجتهاد من حيث انها مسائل الاثبات العقايد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل
عنه قوله اعم من ذات الله بان يجعل الموضوع ذاته وذات الممكنات من حيث تستند اليه او يجعل الموجود
المطلق او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا قوله واما عند غيره
فلان الصفة المطلقة على ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية له او الاعراض الذاتية
فعند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية او عن الاعراض
الذاتية لصفاته التي هي اعراضها الذاتية مطلقا ولما كانت الصفة المطلقة عند جمهور المذكور من موجودة غير
مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات اشرف مقاصد الكلام
ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث اخر هي مبحث الصفات
التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية قوله الزاما يعدوا آه اي ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة
الذاتية الوجودية لم يعدوا هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى صفة فاذ الاحوال
صفات غير وجودية والافعال صفات حقيقية والانبياء وعصمة الائمة صفتان فعليتان نقل عنه
قوله وان رجع ذكرها واخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد
والنبوة والامامة اقول جمع هذا التفاوت بين الحط المستفاد من قول الاحمد بعض الشيعة منافاة
قوله على ان الامام اه ان فلا حاجة الى رجوعها الى صفة يجوز فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له
في اثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة
هيهنا واذكر ان رجعها واخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها
الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بصفات مخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية
يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة
من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية

عند الاصول ومثل ورود الحكم ابتداء او مدة للافادة لا يتطرق الشبهة في منافي الامر ومثل كون الخوض
متعلقا بالسبب لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا ما توهم اشارة الى ان الاضافة
اضافة لامية قوله فان من طالعها نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق ذلك تعالى في الرسول
يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قوله مع قولنا متقدمة في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراك
يعني اي تحصيل كل المعاني بما هي حقيقة التركيب اظهر في كونها المطلوب ونقل عنه ايضا في يراد بالاحكام
المعنى الاول من المعاني الثلثة قوله ولكن نقول انا نقل عنه فعلى هذا يكون المراد بلوغ الاحكام الجزئية
منها ولتها التفصيلية واما سمو الاحكام الكلية المعبر بمعرفة الاحكام الجزئية بالفقه قيل فيه
اشكال من جهة ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه
باعتبار التوسط قوله المتغاير بالاعتبار كما في الافادة اي اطلاق لفظ الافادة نظرا الى التعويل عليه من حيث
اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مستفيدة ومن حيث حصولها منها مستفادة قوله بالاعم لان التدوين و
التمهيد والترتيب لا يختص عرفا بالملكة نقل عنه واما الجواب الثاني وان لم يستقم فلا يلايم السياق لان تدوين
المعلوم يعد تدوينا للعلم عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فما يأباه
الذوق السليم قوله لكن يرد على الاجوبة نقل عنه اما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين
والا دلالة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات اي هو من شأن المجتهد لا غيره وهذا التوجيه للتأويل
في الجواب الاول كما لا يخفى قيل هذا الكلام مبني على عدم المسائل باليقين الحاصل عن الامارات والادلة
السؤال والجواب على ما لا يخفى ونبه به يرد من شك قوله والتوضيح آه يعني الا بعلم الاجماع كما قيل بالادلة
الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف للاحكام من المدون فقيها والاجماع
على عدم فقاهة المقلد ينافيه فوجب التوفيق بينهما والاشارة في ذكر الان يحمل الفقه معنيين ونقل عنه قد يطلق
الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلم الحاصل بالامارات فالمعنى الاول منحصر في فقاهة المقلد

الامر اي يحل مشاقه قوله للرسول عليه السلام الاجتهاد دون ما الاذن به اختلف العلماء في اجتهاد الانبياء انه
هل يجب فيه وجهان فان جاز اوجب هل يجوز الخطاء ام هم معصومون عن الخطاء في
الاجتهاد فيه وجهان او بهما في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو لقوله عليه
السلام انما انا بشر اذا امرتكم بشيء من امر دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رايي فانما انا بشر
اخطئ واصيب قوله يراد افراد الجنس كما في شرح المشكاة قوله نحو هذا الاحكام للاستغراق اما الالف واللام في
الاحكام للاستغراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية نقل عنه
واما من لم يجعله للاستغراق واخرج بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه قول الخ وزاد ان الخارج بهذا
ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا قوله مثل ما من الكلام اي من الاعتراض على تعريف الفقه
ووجوه الجواب عنه تدبر قوله اي اولا فيه ان الاطلاق عليه اولا لا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل
بحث قوله اذ لا اشتراك وهذا انما يفيد لو وجب ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم احد الامرين فالاولى
ان يقال لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يتعلم ويتعلم بالكلام فلا حاجة الى قيد الاولى بل
لا اولى وهو ظاهر وان كان الكلام اولى فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا اشتراك في كونه اولى بما
يجب او اما ما نقل عنه ان هذا تعليل لجميع الفعل الذي في حرف التعبير اي اقتصر في الاطلاق بالاطلاق اولا
اذ لا اشتراك فيه ما لا يخفى قوله قيل لاحتمال تسمية الغير حوارا سواء كان قبل وان لم يحتج الى ذكر وجه
التخصيص بهذه الجهة لكنه يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه فافهم قيل
وفيه انه يجوز ان يكون تقديم التعرض للاعتماد على ما ذكر لظهور جريان ذلك في الوجوه السابقة ايضا
وفيه انه لو كان كذلك لكان الملايم التعرض في الاول من الوجوه قوله والتسمية بالكلام كما قيل لم وكما
وجه التسمية بعد ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما والكان يفهم منهما اجبت بقوله
والتسمية كذا نقل عنه قوله لا بين اجله والى راي لا يكون منزلة لمرتكب الكبيرة فان الفاسق اي مرتكب الكبيرة

بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين احد قسمي الكفر وهذا ليس باثبات منزلة بين المنزلتين
كذا نقل عنه قوله يعني الانفع يعني وجب بعض الاشياء عند المعتزلة ان يعطي العبد ما هو انفع له
فيه كذا نقل عنه قوله فالجبائي اعتبر في الانفع اي في وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله نفعه
للعبد فهو يجب عليه وغير الجبائي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب عليه تعويض المكلف وان علم انه
يكفر عند كونه مكلفا فلزمه اي فلزم الجبائي من معتزلة البصرة ترك الواجب فيمن مات صاحبا واما البغدادي
فلا يلزمه عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه قوله لكن الاصلح الانفع في الحكمة والتدبير سواء كان انفع
في الدين او في الدين والدنيا معا او لا يكون انفع في شيء منهما تامل قوله ويحتمل ان يراد اه اي على تقدير
ان يكون مقول القول حقايق الاشياء ثابتة فكانهم هم القائلون بناء على ادعاء انا نخبرهم كالمعلوم
قوله بملاحظة الحيثية اي حيثية المطابقة حتى يتميز عن الصدق اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له
اذ لولا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع
لان المطابقة بالكسر تستلزم المطابقة بالفتح للتلازم بينهما اذ لو وجدت المطابقة بين الشيئين كان كل منهما
مطابقا ومطابقا بالنسبة الى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقا له بالفتح ايضا فاذا لم
يلاحظ في تعريف كل منهما ما يصدق تعريف كل منهما على الآخر فيجب ملاحظتها قوله لكن لا يلائم ما ذكر من قوله
واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ان الوقت فيهما اي بين من جهة شيوع الصدق في الاقوال
دون الحق وقوله وقد يفرق بينهما بان المعتبر في الحق ... المطابقة
من جانب الواقع فيهما ملاحظا فليتأمل قوله يشير الى ان الصدق الاشتهار في الشيوع مع الخصوص تامل قوله
اذ المنظور اولا آه تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كان المطابقة معتبرة من جانب
الواقع كما نقل عنه بعد انه يعني الحق في اصل اللغة الثابت من حق اذا ثبت وما كان اولا المنظور في اعتبار
المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت وتحقق ناسب ان يعتبر في التسمية في ذلك الاعتبار وكذلك

كلام فتامل قوله وهذا اولى مما قيل آه لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه
قوله فانه موهوم قولنا نقل عنه ان فيه رد لما ... قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقية صفة
الحكم فلا يكون هي هي قوله فالمعنيان آه كون الحكم ... ان معنى حقيقة كونه بحيث يطابقه الواقع لكن لما كان
مطابقة الواقع اياه مستلزمة لهذا المعنى ... وجعلت هي معنى الحقية ومعلوم ان هذا المعنى صفة الحكم ايضا
والا فظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة للواقع على ما لا يخفى لكن على هذا يكون المنظور اولا في اعتبار
المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقية ايضا قوله فلانه بعد التسليم يعني لا نم ان الشيء بمعنى الموجود ثم لا نجوز
ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق ما آه قوله وبه يظهر آه اي بما ذكرنا ان معنى قوله
ما به الشيء هو هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضميرين للشيء قوله وقد يجعل احدهما للموصول وهو الثاني
لا الاول اذ لا صحة له تامل قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف ... باطنه وان امكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى
الآتي وفي الموهوم لكنه ارتكاب بخلاف المتبادر والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي
عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو قوله بعد تسليم ... اه
نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكر مفهوما مساويا للموضوع كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض
فلا يكون المستفاد ايضا مفهوما مساويا بالذات بل يكون اعم اقول بل المعنى المفهوم من الكلام ان
مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس ما به الانسان هو هو لانه من العوارض
ولا شيء من العوارض للانسان ما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان بدونه ما به
الانسان هو هو واقول بعد تسليم الكلية في المذكورة ... تصور شيء بدون الذاتي
ان تصوره موقوف عليه ... لا يمكن انفكاكه عنه فلا يرد اللوازم المذكورة لكن يرد
عليه احد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعدام كما يرد على ما في الحاشية ايضا
قوله بطريق الاخطار بانه لا يتصور تبعا وضمنا بل يلاحظ قصدا وفيه بحث نقض عليه في ... ايضا قوله ...

ثم ان ... معنى اللزوم بين المعنى والمعلول ... قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والملزوم
يستلزم تصوره تصور آخر ... للمبادي معدات للمطالب فان قيل ما معنى قولهم تصور اللازم البين
بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل
لقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد
عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور
الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته بدونه كما ان معنى امكان تصوره بدون العرض امكان
ملاحظته بدونه قوله يلزم انه يجوز تصور الكنه بالعرض اذ يلزم حينئذ ان يكون كون تصور الكنه بدون العرض
... يلزم ان يكون عدم كون تصور الكنه بدونه جائزا واذا كان عدم كون تصور الكنه بدون
العرض جائزا يكون كون تصور الكنه بالعرض جائزا وهو المحذور قوله مع العرض اه فان مقابل قولنا ...
هو قولنا ... لا قولنا كما نقل عنه قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي
الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات
الرومي لا كيفية نسبة البياض الى ذاته ... ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي
يكون بدون العرض لا كيفية نسبة الكون بدون العرض الى ... التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض
بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفه ... قوله ... تصور الكنه ... بتقدير تسليم الملازمة
ايضا قوله اي ليس بضروري اي ليس عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضروريا لكن الامكان وجوده اي وجود
كون تصور الكنه بدون العرض ضروريا او غيره بخلاف الذاتي فان عدم كون تصور الكنه بدون الذاتي ضروري
فلا يكون ممكنا بهذا المعنى قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء لغو اي الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة لغو على ما يدل
عليه قوله بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة وانما كان لغوا لان عقد الوضع فيه يستلزم عقد الحمل
... اذ لا اقل من الثبوت اللازم للشيئية فلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغوا

لغوا انما هو على تقدير عدم مغايرة كون الشيء بمعنى الموجود واما ان قوله حقايق الموجودات موجودة لغوا
على تقدير عدم مغايرة كون الثبوت بمعنى الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله قوله فان الكثير ... آه
يعني ان المعنى من قولنا الاشياء المستفاد من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان الفاترة قوله
ان الخفي موقوف عليه آه اي ان افتقار ... الانتقاد مشهور قوله اي ليس مثل المثال
الذي ذكره السائل وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك لانه لا فرق بين الثابت ثابت والامور
الثابتة ثابتة كما نقل عنه قوله ولكنا نقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان وفيه انه حينئذ لا يكون
لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور
الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري قوله وهذا المعنى شعري الآن كشعري في معنى
او شعري شعر المعروف بالبلاغة لا يجعل الاضافة للعهد فالمقصود دفع توهم كون
قوله شعري شعري غير محتاج الى التاويل بناء على كون الاضافة للعهد قوله وكم بين المعنيين اي كم
من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري كالمعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار ...
مبني على العهد الذكري الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكري الحكمي ولم يوجد ههنا فلا يرد ان يقال لم لا يجوز
ان يكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود ... ارادة المعنى المعهود لا تدفع اللغوية
قوله المشهور اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان اي ربما يحتاج الى البيان صدقه بناء على ما يليه
بما نعتقده حقايق الاشياء ثابتة ... هذا احتاج الى البيان البتة فلا معنى للفظ ربما الا
التقليل ... هذا الكلام يحتاج الى البيان لا لاكثر ولا يخفى ما فيه ... جميع ما نعتقده
حقايق الاشياء ما شاهدناه ... فلا يحتاج الى البيان اصلا قوله انا شعري شعر اي بناء على التاويل
ايضا ونقل عنه وجعل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على وجه يكون لم يذكره في الكتب ...
... ان يراد ... في الاساليب قوله ثم توجه السؤال الحاصل ههنا ان ... بالحقيقة ما به ...

قال الشارح

المعنى المجازي لكنه خلاف الظاهر وسوقه قوله تصورا تها والتصديق بها ا ي باحوالها اي التصديق بثبوتها في انفسها وبثبوت احوالها لان ثبوتها في نفسها وثبوت احوالها لها جملة الحقايق ثابتة وحاصل المعنى ان العلم بها اي الحكم منه ان يكون تصورا او تصديقا متحقق بخلاف تقدير الثبوت فان العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقايق في نفسها او لغيرها وما ذكره المحشي من استغراق الانواع في مقام المبالغة من اهل العربية بل كلام متحدث ومستبدع وانما حمله على ذلك بانه يلزم تخصيص العلم بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الحقايق قوله كما يحتاج الى العلم بالثبوت اي بثبوت الحقايق في انفسها اي بكونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال اي بكونها ممكنة او حادثة وكذا يحتاج الى تصور طرفي الثبوت قوله فيمن قدر الثبوت يعني ان البعض وهو الثبوت بان الغرض الطبيعي و تقديره المعقول لا الاصلي هو وجود المحدث على وجود الصانع لا يتم وكل الغرض لا بتقدير الثبوت فرق المحشي بانه لا الغرض كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره وتأخيره واي تقديره غلط قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني وجوب [illegible] قوله والثاني نيابة المضاف اليه نقل عنه فان مصدر نيابة المستتر في الضمير المستتر فيهما مصدر مضاف والضمير كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قيل ويمكن ان يجعل الضمير راجعا الى القضية المذكورة اي قوله حقايق الاشياء ثابتة والمعنى ثابتا الحقايق ثابتة متحققة ثم تمسك الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها فلا هذا الذي نتلوه التكرار بلا فائدة قلت لو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التاكيد في البداهة والرد على الحق لان فان اي الحكم بلا دليل بداهة فنفهم من ذكره كذلك بداهته ثم اكده تنبيه للغافلين وتصريحا بالرد على الجاهلين و منكري عادة المصدر فهذا الكلام يدل على ان الحكم بلا دليل وان كان في غاية الخفاء فكيف من ذكره كذلك بداهته حتى تذكر قوله لا يقيد العلم بكونه بالكنه اي نعرف ان المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد علم العلم [illegible]

الحقايق قوله وان تعميم ان رحمه الله تعالى ان يقال ان رح اي تعميم العلم التصور بالذات والتصديق تارة ويجوز ان يكون المراد بالتصور التصور بالكنه فلا مشاحة قوله بل يجوز ان يترك القيد اذ الخلاص من ذكر البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ثم ان يترك القيد وفيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت تأمل قوله بثبوت الطرفين معلوم ان قبل ثبوت الكل معلوم اجمالا الا ان المراد ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد بها اقلها فلا يكون العدول موجها قوله واما اريد البعض اي بانها لا بقصد بها الاستغراق في حقايق الاشياء والعلم بها بالضرورة فيها قال الشارح ردا على الذين يقولون بانه لا ثبوت لشيء من الكلام المخالفين نفي الثبوت عن الحقايق رأسا ونفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت لا بقول العلم بالثبوت ولا بقول العلم بنفسها يحصل ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت قوله فلا وجه للعدول من الظاهر الى الوجه الذي ذكره الشارح رح واما الوجه الذي ذكرناه فالعدول موجه قوله كما مر من قولنا انه يقصد بالكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض قوله جزئيا وقع التنبيه فيه هو قولهم حقايق الاشياء ثابتة قوله والاظهر ان يحمل الكلام ههنا على المعنى الاعم اي يسمع بنسبة امر الى آخر ايجابا وسلبا ان لم يحمل عليه يكون الحكم عليه باطلا واما وجه لان باطله باطلاق الكلام الآن يدل ويرضى المدعي في الاعتقاد او الظن قوله اي نقررا بمعنى لا وجود للخارج اولئك انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات قوله ويرد عليه انه لا وجود للعالم ايضا نقل عنه فيه انه يمكن ان يناقش في الحكم تصديق وان التصور على ما بلغه ان الحكم على مطلق قوله فلا يلزم من تحقيق النفي الثبوت يعني انه يعني لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع النقيضين وهو ايضا من جملة المخيلات عندهم قوله وهو يمنع الموجود وهو قرينة لكون انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات كذلك نقل عنه قوله ليس بهمنا بمعناه اي ليس التحقق ههنا

الثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو تبعا كما في التحقيق فلا وجه لا يراد بالنسبة اليهم اصلا قوله اما في العندية ففيه تامل نقل عنه وجه التامل انه ان كان قولهم لهم شيء غير انكار الاشياء فهو انه لا نسبة تحققه في الامر حتى يتغير رح فيمكن ان يقال انهم يتحققون انسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو من احد النسبتين ثم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما انكروا ثبوته و تقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت قوله حيث اعترفوا بالحقيقة اي يعني ان بين كلام الشارح رح مخالفة ومنافاة اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد كما في العندية ايضا وقد اعترف العندية لا كما في النافض بالنسبة السوفسطائي اي قوله وعرضهم من هذا التمسك جواب سوال مقدر وهو ان في تمسكهم بما ذكر من وجوهم المذكورة تناقضا وتقريره ان الجواب قيل ويمكن ان يجعل ما قالوا على الالزام اي الغرض ريبة بزعمكم حسبانه على زعمكم والحق يغلط على زعمكم وحينئذ لا تناقض فيما قالوا قوله بسبعة اوجه ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيرا قد يغلط حسا كثيرا ولا يحتاج مناسبة التمثيل والتصور ومن تحقيق المعنى قوله ههنا كي ليس علامة الغلط على الاشياء واحدا لكون الغلط في كلامكم بمن ايس تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتبع السبب التام قوله بديهة العقل جازمة بها اي بانتفاء مطلق اسباب الغلط في مثل ذلك وهو المسوط والحق في الجواب ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاء في نفس الامر ومصادفة حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل قوله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات قوله وتعرض شبهة تفتقر في حلها الى انظار دقيقة ثم يجيب عنه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم ببديهته لا بنظرها حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت ويعلم بطلانه اجمالا لكونه معارضا للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر و

ان الحق ان يصدر كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق وقد بالغ اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها بعيد لهم التشتت فيما يرومونه كما يدركه الماهر اذا الا الحكم لهم من التنبيه الاسهم قوله حملا اللفظ على ان يعم اللسان ادراك اللفظ المذكور قيل لعل وجه جعله المكسور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالكتب فلم يشمل التوبيخ ادراك الحواس قوله لا لغة اللغة نقل عنه ولا يمكن الوقف في ادراك الحس بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء على اكمل الشعور بكلمة ما في قوله لما فاته من نهر منفيه لانه يرجع الى مجرد الحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد بادراك الحواس او ادراكه العقل بالحواس لا بنفسها لاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وهو كما يجيء من ان الحواس انما هي الآلات في الادراك فلا بد وان الغفلة مثل قوله ثم اللبس في التصور المستعمل بالماهية المتصورة لبس تلك الصورة بل صفة تجيء كما نقل عنه ثم ان هذه الصفة ليس في الصورة وهذا ذكر المراد الصفة الخاص بين العالم والمعلوم الذي به يحصل الاول عالما والآخر معلوما وكذا البرد انكشاف الذهن بالصورة اذ هو الى وجوده للصورة الحقيقية والاستعمال بالعادة الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء وقيل التمييز التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم و الصفة والصورة في العلم الكيفيات النفسانية وقبل التوصيف او العلم حقيقة وانما يتعلق بنوع وصف في تمييز او كيفية التعلق فكر التمييز يقتضي تعلقها بل بها فيه وبرفعه لا يكون ههنا كذا التمييز هذا المميز احتمال النقيض المميز الطرفين المحتملين احتمالا وتمامه اخرج التوهم والظن والشك واعتقاد المخاطب اذ يجاوز الطرفين وفرع الطرف الاخر كلا ومالا ولا افتقاد في هذا التوجيه وتصويب التكلفات والتعسفات لا ما ذكره المحشي فان فيه ارتكاب مجاز في وصف التمييز لعدم احتمال النقيض على ما عرف وهو كون اطلاق التمييز على الصورة والنفي والايجاب اما اطلاق التمييز على التعلق الخاص فلا يقال ولكن في وصف التمييز بعدم احتمال النقيض

والايجابية منهما وان سلم صحة اراده منهما بهما ليسا بوجهين لصفة العلم علماه لا يخفى قوله بانا لم يوجب اباءه
فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي في قوله في التصديق الاثبات والنفي الايقاعي والانتزاعي قوله فيخرج
احسن سلسلة اي على تقدير التقييد بالمعاني بان يقال صفة توجب تميزا بين المعاني آه قوله يرد عليهم اي على من قيدوا
تعريف العلم بالمعاني وحاصل السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم بلا خفاء والاصدق تعريف العلم عليه
لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوس وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية علم لكن الكلي لا يكون
عينا بل معنى قوله والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل لانه ... بل يدرك على ما انه
ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة قبل المدرك او ادراكه بالذات بعد الغيبة عن الحس ... العلم ...
العلم ... قوله ... النقيض
... السؤال آه قيل لفظ لا يحتمل صفة ... في تعريف العلم والنقيض في قوله لا يحتمل النقيض
نقيضا ... للتصورات على انها لا نقايض لها
اذ التصورات صفات لا نقايض لها على ما زعموا قوله فيصح ابتناء اي ابتناء على ... اذ لو كان

يكون في التصورات ايضا كذا قرر في المطولات قوله اذ لا تناقض في التصورات آه يعني اذا اعتبر النسبة
يكون بين التصورات تناقض ايضا فلا اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه فيسا الاثبات
واحد تام يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان
او يصدق انه ليس بانسان ... ان التقيضين اللذين ...
... التناقض ... التناقض بين المفرد ...
... بان لا تناقض في التصورات ...
... قوله ... قيل نقيض آه
... التقيضين ...
... رفع الضاحك ...
... النقيض ...
... القول ... نقيض كل شيء
... قوله والاشهر ... وقول المنطقيين ...
... قوله ... قواعد المنطق ... الا نقيض

ملاحظة الشيء وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشيء من حيث مفهوم الانسان فلو اشكل آه
علم الشيء الذي هو الجزء في الواقع بوصف الانسانية على ما ... وهكذا الحال في قولك ... الجزء ...
العوارض ... والخارج موجود في الذهن واللامعدوم لا يتعقل ... وامثاله فتلك ...
... ان العلم بالشيء من الوجه ... بالعلم بنفس الوجه للشيء وهو تصديق وعدم المطابقة راجع
اليه لا التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق لا التصور ... قال
... ان اراد بالسبب ... العلم للخلق ثلثة السبب المؤثر حقيقة فيه
لا غير وان اراد السبب الظاهري المؤثر في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثرا في الحقيقة ...
العقل لا غير وان اراد به السبب المفضي في الجملة بان يخلق آه فهو غير منحصر في الثلثة المذكورة
... قوله ... اي المراد السبب المفضي في الجملة وحصر ...
... في الاقتصار ... تلك الكتب ...
الى العقل ... قوله ان الحس ... الانسان ...
لم يبق ... السبب ... العقل ...

الدين الرومي رحمه فهو فليس شيء بل هذا مؤيد للايراد المذكور قوله لانه ادراك الشيء الى آه
ادراك المتعلق الكون في المكان بواسطة ... ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر
ومثله ان مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد ... احساسا قوله
اشارة الى تقديم قوله ... المستفاد من التقديم المذكور ... كل من الحواس ...
لا ... الا ... تامل
تامل قوله فان الخبر كلام اي مركب تام اعم من ان يكون اخباريا او انشائيا وهو ما تضمن كلمتين
بالاسناد قوله في كل عبارة عن الاثبات والنفي ... عبارة عن الوقوع واللاوقوع
قوله العلم المستفاد من التواتر ... الخبر المتواتر ... في السؤال
... التواتر ...
العلم والمثبت بالعلم ... قوله وهكذا ... سبب لوجود المعلول
بالزوم دور قوله معلول ... الخبر المتواتر ... الرسول ... قوله عدم الدلالة

بذلك اولكم يتجاوز نسبة ضعيف والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم به انما هو منه
شبهة تحيّرهم بقوله وما قتلوه يقينا وقوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبّه لهم فثبت
عدم تحقق التواتر فثبت عدم التواتر قوله وعن قبل اليهود قد انقطع اى فان تواترهم قد انقطع
قبل انه قيل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها على انهم حرفوا التورية وزادوا فيها
ونقصوا قوله وبالجملة تحقق العلم دليل العدم اى تحقق وقوع العلم من خبر شبهة من خبر اليهود و
النصارى دليل عدم تواترهم اذ انتفى اللازم وان كان اعم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل
وفيه انه لا يصح فذلك كما قبله قد جعلوه فذلك قوله والتحقيق ان اجتماع الكتب جعل الخبر سببا
باعتبار تعدد المخبرين واخبارهم والا فالخبر واحد وهم الكذب حينئذ كانه قيل كيف يكون الخبر
سببا للاعتقاد مع انه موهم للكذب فاجاب بانه لا مدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لكن
قوله وكذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لا يلائم قبل الخبر تعين الاخبار على الاطلاق قوله لكنه كاف في الجواب لانه
من هذا في الجواب الى المقابل للعلية بل لانه لا يلزم من عدم كليته كون الاجماع سبب الحكم على ما لا يخفى
قوله ولو بالنسبة الى آخرهم قيل عنه انه ان ورد على النبوة ان بعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر
بمتابعة شريعة من قبله فيكون بعث للتبليغ لانه مصدق لمن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى آخرهم
ان تبليغ الكاليس بالنسبة الى من يتبع البعض الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم انما كانوا يبلغهم
الاحكام قبل البعثة فلا تنتقض فذلك الايراد وان كان نوافقه عليهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ
للآخرين وانما كانوا عليهم ينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام اما بلغ
اليهم تأمل قوله ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الآية وجه التأييد ان احدهما ان العطف
يدل على المغايرة والافايل بالمباينة فاما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس والاول متعين والا لم
يحتج الى ذكر النبي لان نفى العام يستلزم نفى الخاص فثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما الحديث

بعضا الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص وتوبر الجواب
ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص لنزول عليه اولا وايضا
تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مختصا بالبعض والبعض الآخر مكرر النزول
اوكان بعا مع متعدد وتأمل قوله ولا تنقض بالموضوعات اذ يجب ان يكون ما هو التنقض في التعريف
من الواقعات قبل المراد بالنقض ايراد ان الفاعل هو الله تعالى لانه لا فاعل غيره وان الخ المعجزة
انه يكون فعلا نقلا او ما يقوم مقامه فلا يرد نحو المشي قوله وايضا اظهار ان في الوجود فيه ان
المذكور رفيد الاظهار كونه في الوجود وما يناقش فيه قوله فقد عدوا الارهاصات الخارق العادة
من النبي عليه السلام قبل البعثة مع ان ما هو من اسباب قاعدة النبوة من الارهاصات ايطا اذ الحقيقة
قوله التعريف مع المعقول اى يجب ان يعم لان الملتفظ من الموقوف المعقول والالا
يلزم ما يبتاول الكلام والوقوف بالتلفظ ولو قال الموقوف التعريف لكان اولى
قوله بل يستلزم به بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل فيه انه لا يكون المستلزم الاداة
فلا يصدق التعريف عليه ايضا الا ان يقال المراد بالاستلزام للتلازم ان لا يكون بواسطة مقدمة
اجنبية لانه لا يكون هناك واسطة اصلا قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول اى لا يلزم تلفظ المدلول من
تلفظ الدليل ولا من تعقله قوله فانهم الدليل الى الموقوف وغيره تعليل لكونه خلاف الاصطلاح
قيل الحد غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث له صانع فلا يشافي تقسيم
الدليل الموقوف وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام واقول لا يشكل ان قولنا كل
مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه الا بانضمام شيء آخر اليه
الى العلم بمطلوب خبري فح يلزم ان يكون المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله
والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع
دليلا على وجود الصانع على الاول فلا يصح هذا الحصر والعلم المحشي

بهذا قال بعض اساتذة والصواب تعميم الاول فتأمل والاعتراض ببعض
المدلولات من قوم بارادة قيد الحيثية في تعريف الاضافيات تعريف ان
التعريف للدليل او بقرينة كون لفظ العلم مشهورا عندهم في التصديقات
قوله كون ثابتا وحاصلا فيه اما بطريق جري العادة او الاعداد او التوليد
لكن يرد عليه ان ما عدا الشكل الاول لا يجب عنه بانه ليس المراد
باللزوم ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك او وجوب تحقق
اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت فمنع التعريف ان
الدليل هو الذي يحصل ويثبت منه العلم به العلم بشيء آخر وهو لا يقتضي
ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل وقرره انه ان اريد بكونه
بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافيا في حصول
العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الا على ما هو بين الانتاج وان
اريد به ان يكون العلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان
يكون اجزاء الدليل دليلا بالنسبة الى المدلول على ان حمل اللزوم
على هذا المعنى لا يعرى عن نوع تكلف يمكن ان يقال المراد بالدخل
ما هو بطريق النظر بان يكون مرتبا على الوجه المعروف فلا يرد الا
جزاء قوله يستلزم العلم بالصانع فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه
غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لا بد من العلم بان كل حادث
له صانع ايضا قوله شامل للمقدمات اى للمقدمات المرتبة لا يخفى
ان الثاني غير شامل بمثل العالم فيكون الثالث اعم منه ايضا لكن
في قوله العام لا يوافق الخاص في باب التعريفات بحث اذ لو

اذ لو اريد بعدم الموافقة العام للخاص في هذا الباب ان لا يجوز
التعريف بالعام فعلى تقدير تسليم لا يختص بالاول اذ يراد ان لا
موافقة بين تعريف العام لشيء وبين تعريف الخاص لذلك الشيء
فممنوع اذ التصادق في ذاته موافقة بينهما الا ان يراد بالموافقة
المساوات في الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على
ما وجهه المحشي هو ان الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق
بشيء آخر كان طريق النظر الذي هو ترتيب امور معلومة للتأدي
الى المطلوب والمتبادر من لزوم الشيء من الشيء لزومه من
نفسه فقط لانه من حيث حال من احواله وح يكون مختصا
بالمقدمات المرتبة كان هذا اوفق بالكلام منه بالاول
فتأمل قوله تعميم الاول بان يراد بالنظر فيه ما
يعم النظر في نفسه والنظر في احواله كما مر آنفا ووجه
التصويب ما اشير اليه فيما مر والله اعلم
مع ان التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه ايضا
قوله به التصديق ويعلم ذلك القصد بالقراين قوله
هنا وذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة واذا كان
المعجزة باطلة لكانت الرسالة باطلة هذا بل كعز قوله
فلا يكون كاذبا لان الكذب من الذنوب قوله الى ترتيب هذا
النظر وهو انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة
وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت ومضمونه واقع قوله

بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال اى تصوره بالرسالة موقوف على الاستدلال لانه موقوف على العلم بثبوت الرسالة له وهو انما يحصل بالاستدلال قوله فيتوقف خبره ايضا بالواسطة فيه ان الاستدلال مما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقا والا لزم ان يكون التصور المذكور مستندا لاليا ولا قائل بكون التصور استدلاليا قوله نعم تصور الخبر بعنوان انه يمكن ان يكون مراد القائل هذا ايضا يعرف بالتامل قوله الملحوظ من حيث ذاته مثلا الهراط حق من اخبار الرسول عم وهو من حيث ذاته بدون ملاحظة بعنوان تبليغ الرسول عم مفيد العلم الاستدلالي لا يتوقف على الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق واما كون صدق الخبر بديهيا باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول عم فلا يستلزم بديهيته بالاعتبار المذكور فالكلام في هذا المعنى يعم الثبات الاولى ووجه كون الاولى لغوا ان يقال الثبات معتبر في معنى اليقين تدبر قوله وفيه ما فيه وجه النظر انه لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التغير قوله مغنى عن هذا الكلام اى عن قوله

قوله الحصر في العلم الثابت بينه وبين العلم الثابت بالفروق في التبين والثبات تامل قوله والاقرب اى وجه التخصيص بالذكران مراد المصنف ... وقيل المقصود من ذكر هذا الكلام ... الاستدلالي على مطلق الادراكي فان العلم عندهم ... لكن المستحق ... مشهور في الكتب قوله المتواتر ... الوهم ... ان العلم الثابت بالتواتر ... قوله مشهور لا متواتر ... في هذا الكلام ... لذا ما ذكر في شرح المقاصد ... من مثل الاحاديث ... عطلة وحديث ... وزيادة لان ذلك ... مثال المتواتر من الصحابة رضي الله عنهم ... قوله لا مخبر الدلائل ... وخبر الملك وخبر اهل الاجماع قوله ... بخبر الرسول ... قوله هذا مناف ... وجه الحصر ان العقل ليس آلة غير المدرك ... نقيض ... والمحسنين ... وكذا ... وايضا لو حمل ... المصطلح يلزم ان لا يكون الحواس ايضا آلة غير المدرك ... آلة غير المدرك قوله هذا هو النفس بعينها ... ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي القوة متغايران في العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قوله يدرك به ... والنفس هي المدركة ... قوله اذ كثيرا اختلاف ... يوجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك لا كثرة اختلاف في العلوم ... قوله لانه هذا انسبه ... قوله النظر الصحيح لا يفيد العلم ... الالهيات ... قوله لكن القائل ... فالمنكر ... العلم ...

بدون العلم فذلك في العلم بما يبطل ... المدعين في تحرير البحث ... قوله ... لان اثبات الكلية ... بذكر الخصوص ... قوله ... شرح المقاصد ... هنا كان قيل ... النظر ... بتوقف على كون النظر يفيد العلم ... اللازم في ... صدق النتيجة ... فانا يستلزم التصديق بالمقدمات ... اللازم يستفاد من العلم ... المقدمات المرتبة ... في القياس ... قوله ... الشيء ... فلا حاجة الى ... قوله ... ملحوظة بعنوان النظر ... العنوان قوله ... بشدوه قوله ... قوله فانه بعد تصور ... منع ... قوله ... يتوقف ... الفروري

الشروح ظاهر وما في قول المحشي ... ان الضروري ... قوله فالاولى في بعض الشروح انه ... الايراد بالمثال ... وما ذكرناه ... الايراد باجمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا بوجب ... في كلام المص بل ترك الاولى والاليق قوله على العلم الحاصل ان قيل في هذا الا يكون تحصيلا مقدورا للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع قلنا المراد نفي القدرة دائما ...

العنوان قوله جرفات الاوطى الجنات الاحاديث المسيلمي كذا في الموهوب والبعض بخفة الزاء والبعض الآخر
بشدتها قوله كما يستوقف ان من تفسير الشارح الاكتساب في الحاصل بما يباشر الاسباب بالاختيار وكذا الايلام ظاهر
قوله فانه بعد تصور جميع الكلام والكلام الجزء الا يتوقف على شيء لكن لو لم يحصل لغير اليه لكان مستندا لكل مقتضاه اي الخط
منه على المنطق ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلال فيجب ان يكون تفسيرا للعلم ثابت مثل قوله ويرد عليه ان الثابت
بعد فقد اي فيكون حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار خصوصا في اذا كان تصور الطرفين بمباشرة الاسباب فلا يكون مستلزما للضروري من الاكتساب انه الضروري

فبيان من العلم التصديقي كما يثبت البديهية فيكون مع الضروري في العلم التصديقي الحاصل من غير احتياج الى مباشرة
الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يثبت البديهية قوله فانه بعد تصور معنى
الكل اه ويكون المراد بالاكتساب ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يثبت البديهي النظري
المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلال لا كاينه والاحساس وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا يرد
التوقف على الالتفات وتصور الطرفين واما ورود الاحتمال حال التجربيات والحدسيات فلا شك فيه قوله وانه يلزم
ان يكون حال الخ فعلى هذا يكون المبين حاله كما ثبت بالبديهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي
واما ما لم يثبت بالبديهة ولا بالاستدلال كالتجربيات والحدسيات فلم يذكر ولم يبين انه ضروري او اكتسابي وان كان
في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى واما اذا كان معنى البديهي ما يحصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي
الحاصل بتوسطه فلا يكون حال الشيء من العلوم الثابتة بالعقل مهملا بل يجب ان يكون ثم ذكر البعض مهملا
لزم من ترك البداهة باول التوجيه في مقابلة ما ثبت بالعقل لان الاثر انه لو جعل الكسب والاكتساب مستند لا لا مترادفا
وجعل الضروري مقابلا له يلزم بعد البداهة بمعنى اول التوجيه يلزم الاحتمال المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين
بذكر مرادف المستند لا اي الكسب وكون الضروري مقابلا له بل تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر
لعل ان الظاهر من سوق كلام المص ان ما ثبت بالبداهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي
وان المراد بما ثبت بالبديهة ما لا يكون ثبوته بالنظر والدليل بقرينة المقابلة لما ثبت بالاستدلال فاولوية ما في بعض
الشروح ظاهر وما في الحاشية وهو ان الظاهر من عبارة المص ان الضروري في مقابلة الاكتسابي لا غير خلاف
قوله فالاولى في بعض الشروح انه فيه اشارة الى ان الايراد بالمثال مندفع بما ذكرنا واما الايراد بالاحتمال
حال بعض العلم الذي ثبت بالعقل فلا يوجب الخلل في كلام المص بل نرى الاولى والاليق قوله في العلم الحاصل
ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق فلان تحصيل الحاصل ممتنع قلنا المراد في القدرة دائما
وههنا انما في القدرة بعد الحصول قوله فلا يلزم كون العلم كسبيا الواجب ضروريا بناء على انه

بصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اعتبارا الى من جعل حصوله كونه ممتنعا ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل
للمخلوق وكذا العلم المجهول المطلق قوله على تقدير تفسير القدرة بمعنى ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وهو ما لا يكون
لقدرة المخلوق دخل فيه ولا شك ان القدرة المخلوق دخلا في الحيات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه
ما لا يستقل بقدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروري لان قدرة المخلوق ليست مستقلة في تحصيل الحيات
وان كان لها دخل فيه قوله ولكل وجهة هو موليها الوجهة الجهة التي يتوجه اليها اي لكل من الشارح وذلك البعض
جهة توجه هو اي كل منهما موليها اي متوجه اليها او الكل من الجليلين وجهة هو موليها تم مل قوله لا يكون الا بالكسب
انه يجوز لا شيء من العلم الحادث ما لا يكون بسبب ضروريا كان او اكتسابيا فلما جعل صاحب البداية الكسبي ما يباشره
الحساب بالمباشرة الاسباب باختيار فهو سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسبابه ثلثة المراد به مطلق الاسباب
المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة حتى يكون من الكسبي ويناقض ويكون
قسيم الشيء قسما منه قوله فليس المعنى اي معنى الاسباب الثلثة المباشرة بل مطلق الاسباب قوله والحق ان
المعنى اسباب المباشرة للعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم الحادث ضرورة والمباشرة حينئذ حصول العلم ايضا
كذلك فيكون من اسباب المباشرة ومن هو التحصيل التناقض المذكور ابتداء وايضا لا يجوز ان يكون بين
المقسم والاقسام عموم من وجه الا ان الظاهر ذلك من الاحظ مفهوم التقسيم قوله الا ان تخصيص الصحة
بالذكر مما لا وجه له لان الام ليس من اسباب معرفة الشيء ايضا والتحقيق يوهم كونه من اسبابه قوله في عنده
الناس انه خلق آخر غير انهم لم يعرفوا اشيء لعل ان المحذوف في الضمير الشأن من ان المخففة من المثقلة
وفي قوله شيء لعل ان المحذوف انهم لم يعرفوا انه شيء حاصل لعل وقوله لم يعرفوا معنى لم يعلموا
وفي البيت ان الموفقة والعلم واحد قوله وجوابه انه خلاف الظاهر وقيل اراد بالشيء الحكم الذي يحتمل
الوقوع واللاوقوع ومعنى الصحة مطابقة الواقع وقد فسر في شرح المقاصد بانه تحقيق معنى الصدق
والكذب بهذا المعنى فظاهر صحة الصحة وبقي الكلام في فايدته ويمكن ان يقال الموفقة يشمل المقصود

التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا بل يقال لما كان لفظ العلم مشتهر
في التصديق كذلك لفظ الموفقة مشتهر في التصور ولذا قيل عرفت الله وعلمت انه كان يتوهم في بادي الرأي من المعرفة المفعول الثاني فدفع ذلك التوهم بقيد
بالصحة يتبادر الذهن من لفظ الموفقة الى التصور والكلام في التصديق قوله وفيه تشديد راي اذ لم المقصود بدونه
واتى بخلاف المقصود وهو اختصاص عدم السببية بالتوثيق دون عدمها والمقصود عدم سببيته لهما وانما قال الظام
دون الحصار ويمكن ان يقال المراد بحقائق الشيء افراده وبحقيقتها الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالثبات
المعلوم كما يقال في صحة الخروج الحديث غير مرضية ههنا لانه قد جزم فيما مضى بان العلم لا يقابل اللفظ المستفاد من كلامه ههنا
قوله اشارة الى رد التسمية وفيه اشارة ايضا الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة كما يجي قوله ولا
يلزم المقصود راي اذ في التوضيح يدون تمام الحجة قوله الى ان المراد اي مراد من العالم بما سوى الله من الموجود
والا فالمراد المص ههنا هو الجوهر كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون جزئياته في تفسير كلام المص ما ذكره من حرارة
وحصر مراد من فسره بالتفسير المذكور فيما سوى الله بقوله الاجناس بالاضافة الافراد وكل من تلك الاجناس والافراد
يشمل الكل مراد به ايضا قال صاحب الكشاف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وتناوله لما وراءهم بطريق الاستتباع
وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه عالم كما هو حد التفصيل لما ان الجن عالم والانس عالم والمواخ
عالم ثم لمواحد كثيرة من كل جنس عالم وقيل ان الدنيا عالم والجن عالم واهل كل عصر عالم وروى عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان لله ثمانية عشر الف عالم وان الدنيا منها عالم وقال مقاتل ان لله ثمانين الف عالم اربعون الفا في البر واربعون
الفا في البحر وقال الكعبي لا يحصى عدد العالمين الا الله كما وما يعلم جنود ربك الا هو واختار هذا المقام ما ذكر الشارح
ولذا اختار قوله والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين فيه انه انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسما للكل فقط
بل لا يجوز ان يكون مشتركا بينه وبين القدر المشترك في جميع الجمع باعتبار المعنى الثاني قال في الكشاف فان قلت لم جمع
قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل الجواب انما الافراد ان كان اصلا اوضعا لانه لو افرد
موقوفا باللام لربما يتوهم ان المقصود

التقدير

ونعم المقصود بلا مرية فان قلت العالم لا يطلق على واحد من الجنس ... فلا يصح اطلاق ... على الافراد

حتى واحد فان اللفظ الموضوع للافراد يطلق على الجميع ... قلت ان العالم يطلق على الجنس باسره

منزلة الجمع ... ان الجمع اذا عرف باللام ... افراد ...

والتجنيس اى كل جنس ... كما ان الجمع ... افراد الجنس

بالكلية ... العالمون بمنزلة جمع الجمع ... ان لفظ الافراد ... كل واحد

آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الاجناس فقوله يشمل كل جنس اى افراده انتهى

كلامه قدس سره وفيه تصريح ايضا بان مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس

وان المراد بالسوى ... من الموجودات الا ... ايضا ... قوله ...

حدوث نوعي ... قوله ... على المركب من ... وعرض قائم به

الجوهر المركب قائم بجزء الذى هو المادة لا بذاته فلا يصدق ... قوله ...

فنقول ... ان هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهو يستلزم المغايرة ... قوله ...

الحيوان ... قوله ... امكان ... ان تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين

وفيه ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين ... وهذا اول المسئلة ...

قوله ...

معنوية على الاجتماع ... قوله وان كان مطلق الخطاء فيه ان الخطاء المستفيد ... قوله

... جميع مراتب الاعداد اى كل واحد منها اكثر مما بعد بصيغة المضارع من العدد ... تعد العشرة منها اى

من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات اكثر

من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات ومرتبة المئات اكثر من مرتبة الالوف التي تعد العشرة من المئات

ان كلامنا بهذه المراتب غير متناهية وفي بعض النسخ مما يعد بلفظ ... المقابل للتفصيل وعلى هذا فتوجيه

الكلام ... اكثر من تعلقات ... اذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والممتنع ومتعلق القدرة

هو الممكن ... قوله ...

... قوله ... ان اريد الوحدة ... الانقسام ... فلا يلزم خلاف المفروض

وان اريد الوحدة الموجبة ... التجزي ... هذا التقرير

ايضا قوله ... حاصل الجواب من الدليل ... ان كلا ... والجبل ...

الاجزاء ... ان الفلك ... الاجزاء ويجوز ان يكون قوله

واتى الفلك ... اجتماع اجزاء ...

...

قوله ... مثل الكل ... في كونه ... ان الكثرة ... فلو كان ... الحاجة ... قوله ...

قيام العرض بالعرض ... قوله يجوز ان يكون تقدم ...

... المقصود ... الكامل ...

الكامل ... المقصود ... جاز ...

علمه بالاوان قوله ... القدم ...

... استمرار الوجود ... ولذا ... القدم ...

قوله ... بشروط ... ان يتحقق ... الاستمرار ... المستقبل ...

القدم ... قوله ... الحركة ... الكون الواحد سكونا ...

... قولهم السكون كونان ... في مكان واحد ... الحركة كونان في آنين

في مكانين ... السؤال ... الاكوان في الاربعة

المذكورة ... السكون ... قوله ...

... انتفى ... قوله ...

...

امتيازهم

قوله فلا يتمادى بالذات ... حيث انه ... ثم انتقل ... الاكوان بالذات

لا تستلزم الكون ... قوله ... ان الحركة ... قوله لان القدم ينافي

العدم ولا جواز للشيء مما ينافيه فلا جواز ... فاذا جاز الزوال فلا يكون قديما بل يكون

حادثا مسبوقا بالعدم قوله مطلقا اى سواء كان سابقا او لاحقا ... فان العدم السابق ... فلان القدم

عدم المسبوقية بالعدم ... قوله والمستدلال بان المجرد ...

عليه المجرد اذ لو وجد ... قوله ... المتقدم ... فلانه لو شارك المجرد ...

المجرد ... فيلزم التركيب في الباري ... واما بطلان ... المتقدم فلان التركيب يستلزم الامكان

... واجب لذاته وتقرير الجواب ... بطلان التالي ... يستلزم التركيب

قلنا لا نم ... ان لو كان ... الامتياز ويجوز

ان يكون ... كما هو مذهب المتكلمين قوله ما لا دليل عليه ... وجود المجرد

مما لا دليل عليه ... قوله والاجازة ... الكبرى ...

وان لم يجب ... لم ... الجواب

الدليل ... قوله ... ان عدم الدليل ... على الصانع

حاصله ان قولكم المجردات مما لا دليل عليه ان اردتم ... عدم الدليل ... في نفس الامر ... وان اردتم عدم

عندكم ... ان يكون الدليل ... موجودا في نفس الامر

فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه قوله عدم حصوله جواب سؤال مقدر ... لو لم يستلزم

انتفاء الدليل انتفاء المدلول ... عدم ... الجبال ... فاجاب بانه

معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور قوله اى حدوث سائر الاعراض

الاعراض ... قوله ... التطبيق ... المتكلمين

الا الوجود دون الاجتماع فيه والتركيب كما هو الحكماء على ما يجي قوله ان قلت الصفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع الذات الواجب
الوجود وصفته والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال في الجواب بهذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعي قوله وكلامنا في الجايز المباين
اي من الواجب والمعنى لو كان حدث العالم جايز الوجود والذي يباين عن الواجب فيشكل عنه وما هو الاعم صفة الواجب والمجموع
المجموع المركب من الواجب وصفته لانها لا ينفكان عنه قوله لكن يرد منع الشرطية المذكورة تطبيقها بالتقادير في قوله لم يصلح محدثا له
اي لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له وبعد اللزوم والالتزام ان يكون محدثا لنفسه وتقرير المنع ان يقال انا لا نم
انه لو كان المحدث الذي هو جايز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم وانما يلزم ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم
اي الذي يثبت وجوده وحدوثه والذي لم يثبت لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي يثبت وجوده وحدوثه فيصلح
محدثا لذلك العالم قبل عليه هذا مبني على وجود ممكن غاير عن الحق وهو الجواد انه وهذا الدليل مبني على نفيه كما لا يخفى على
ان ذلك لا يضرنا في اصل المدعي وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب فيثبت الواجب قوله
وحمل المحدث على جواب سوال تقديره ان يقال المراد بالمحدث في قوله المحدث للعالم هو انه هو المحدث بالذات فيلزم
كونه جايز الوجود وكونه من جملة مطلق العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه لانه يعلم بالنسبة الى العالم الذي يثبت وجوده
وحدوثه ليس محدثا بالذات فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له قوله لا يساعده كلام الشارح
حيث قال في جواب البحث الاول المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات قوله اذ لا يكون حينئذ اذا كان
مبدا وحده لان العالم الذي هو الدال والعلامة قوله فيستلزم التناقض اي على تقدير كونه من جملة العالم يكون
مبدا للعالم وان لا يكون مبدا ايضا لانه على تقدير كونه من جملة العالم مبدا ما له لا نفسه على التعيين وما كان اولا
على مبدائية شي ما له وليس ذلك دلالة على نفسه يكون نفسه مبدا في هذا الموضع قوله الاولى طريق الحدوث
اه فان قلت لا معنى لجواز الوجود والامكان فيكون الاولى طريق الامكان ايضا قلت معنى كلامه انه لو كان جايز الوجود
لكان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثا لما مر ان العالم بجميع اجزائه واذا كان حادثا لم يصلح محدثا
للعالم ومبدا له

ابطال التسلسل مع ما المشايخ والقا ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ قوله لجواز خروج العلة
التسلسل اذ لا موجود خارج سوى الممكن والواجب قوله يكون خارجا عن سلسلة الممكنات يكون واجبا قوله
والا يلزم اي وان لم يكن ذلك البعض طرف السلسلة بل كان في اثنائها قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس
اي ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب لا بالعكس الذي ظهر بانه كان مراد الشارح بقوله وليكن ذلك انه لا يتم
بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب في باب السلسلة اي ما لا ينتهي او مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره
المحشي وان كان مراده ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي لا بالعكس وهو الجلال
المستحق انه كون الشي علة لنفسه ولعلته قوله وهو على البعض اذ ما يكون علة للكل يكون علة للبعض
قوله يجري في جانب العلل والمعلولات ترتيب اذا تسلسل العلل متصاعدة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من
معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة
الاولى بعد ومتناه واذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة
الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هو مبدا الجملة الاولى بعد
متناه كذا قرر البعض لكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة اخرى من معلول معين
متقدم على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل جملة على الاولى
خروج من السوق قوله المجتمعة اي في الوجود والمتعاقبة فيه بل يكفي انطباق الاجزاء اي يكفي ان النفوس
على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا وابدا كما هو مذهبهم يوجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية
مرتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة اخرى لاحاد تلك السلسلة لان التفاوت
كان في حصول الانطباق قوله اذ كل جملة اعلة التفاوت اعلم ان ترتب الامور اما في الوجود طبعا او
وضعا شرط في جريان التطبيق على ما ثبت البعض هذا البحث قيد الترتيب في مواضع في هذا النقد الاولى
يكن كذلك جاز ان يقع احاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من الاخرى لعدم نظام مسلسل

تطبيق المبدا على المبدا انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل
كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور
التطبيق بين السلسلتين باسرها بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الخطين
الممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق كل منهما اذ يلزم من ذلك
وقوع كل جزء من احدهما على جزء من الآخر على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لا بد من افراد كل بازاء ما يقابله
قال بعض المحققين بهذا ما ذكروه وانا اقول لقائل ان يقول لا نم ان ما يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد
مفصلا او يكفي الملاحظة اجمالا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني يجري في غير المرتبة
ايضا فان قيل انه لا يجوز ان يكون في الجملة الزايدة ما لا يكون بازاء شي من الناقصة او لا وعلى الاول
يلزم الانقطاع وعلى الثاني التساوي قال وجه التفصي عنه على ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان يختار الاول
ويمنع لزوم التساوي لان الزيادة ربما يكون في الاوساط الزايدة اما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا
زيادة في جانب التناهي للانطباق ولا في الاوساط للاتساق الاحاد فلو لم يكن في جانب الآخر لزم التساوي
قطعا وتوضيح ان الجملتين كما نسلم في زيادة احدهما على الاخر في جهة التناهي وبالتطبيق تشتغل
تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فيما لا يكون الغير المرتبة اشاق فطالما يمكن التطبيق
بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع واذا عرفت شرطية الترتيب فالا براد لعلو ما
الثرتبه ومتعددة وراءه ليس على شرط ما لا يخفى التامل قوله فان الذهن لا يقدر اه يعني ان الامور الوهمية
المحضة لا وجود لاحادها في الخارج بل في الذهن ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري فيه التطبيق
فينقطع في حد ما البتة قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اجيب بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست من
الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الاذهان لما ذكروا اما بالنسبة
الى العلم المحيط فلا استحالة اصلا قوله الوجود الواجب

تطبيق المبدا على المبدا انطباق الباقى على الباقى [illegible] التطبيق [illegible] العقل

كل واحد بازاء كل واحد [illegible] العقل [illegible]

[illegible]

الوجود فضلا رو صفه بالوحدة فى قوة وجوه الواجب بمعنى الذاتية اشتراكه مفهوم الواجب بين اثنين فى الواقع

ونفس الامر لان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى [illegible] وخواصها والمراد [illegible] بالالوهية

وجوب الوجود والقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير [illegible] مثل تدبير العالم وخلق الاجسام [illegible]

والقدم الزمانى مع القيام بنفسه قوله وهذا التوهم يؤيد فيه انه فى قل هو الله احد اهتمام تقدير ان يكون هو

ضمير الشان والله احد جملة من المبتداء والخبر خبره وفى الكشاف عن ابن عباس رضى الله عنه قالت قريش يا محمد صلى الله

عليه وسلم صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سالتمونى وصفته هو الله واحد بدل من قوله الله او

اى هو احد الله وعلى هذا التقدير لا يا تيان وهو ظاهر قوله فلا يرد احتمال ان يكون اه حاصل السؤال

ان المدعى واحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع قوله على وجه الصنع والقدرة كما يدل عليه قوله

يعنى ان صانع العالم واحد قوله التعطل وكذا الايجاب نقصان نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظاهر

يعنى وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعا كامل القدرة لزم

التعطل واما الايجاب واما نقصان القدرة وكل منها نقص ينافى الوجوب قوله لكن يرد عليه انه

انا لا نم ان الايجاب نقص كيف وهذا الواجب موجب فى صفاته مع انه منزه عن النقصان قوله

والفرق بين ايجاب اه فيان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها وكذا ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا

بخلاف ايجاب غير الكمال فى الفرق واضح قوله فلا يكون الموجب واجبا اه نقل عنه ولا يكون المعطل وناقص

القدرة ايضا واجبا قوله الاول النقض والثانى الحل اراد بالنقض الاجمالى وبالحل النقض التفصيلى لان

حاصل الاول ان دليلكم بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه

وحاصل الثانى منع لزوم العجز والتخلف انما على تقدير عدم حصول مراد احدهما وهو مقدمة معينة

من مقدمات الدليل المذكور قوله وهو لا يكفى فى حل النقض لان تعلق الارادة واقتضاء

[illegible]

الى لا تنافى بين تعلقيهما اى ليس بينهما امتناع الاجتماع بجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح ما لاحدهما وانما تعرض لنفى تضادهما توضيحا لامكانهما فى نفسهما

اذا وجد شيئا لا يقدر عليه قدرته فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بعجز اه لا فرادها

الغير طريق تنفيذها قوله ولا يتم الحل ايضا اه حاصله اثبات اللزوم المذكور بتلخيص الدليل المذكور وقيل فى جواب

الحل ان سكونه مثلا ان يكن فى نفس الامر لا بالنسبة تنفيذ احدهما قدرته فكان الاخر محتاجا فى فعله

الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها و [illegible] قوله لا يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى قيل ان ارادتين وجوديتان

لا يتعقل تعقل احدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادين البتة ولهذا خصه بالنفى

من بين سائر الانواع المتقابلين وفيه انه لو كان المنع بين الارادتين تقابل التضاد كان التضاد بين المرادين

اعنى الحركة والسكون ايضا ليس كذلك و لو قلنا الحق عدم كون المراد المعنى الاصطلاحى بل لكان احسن

لابحث قوله اذ يلزم الاحتياج اى يلزم العجز الاحتياج فى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه قوله جواز

ان يوجد ابتداء ويدل على ان الغير فى قوله وهو لا يستلزم الاحتياج الامكان التمانع لكن الكلام اذا راجع الى عدم

تعدد الصانع اى عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع قوله بان يريد احدهما وكذا يجوز ان

يكون كل منهما مستقلا فى القدرة لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه قوله عند الجهاد

اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحده وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاد بمجموع القدرتين

على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضى على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة

او معصية الحكم [illegible] الله و العبد كذا فى شرح المقاصد قوله فهو حجة اقناعية والملازمة

عادية على ما هو اللائق بالخطابيات قوله فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم اه فيه انه يجوز ان لا يعدم كون

الصانعين صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض ثم انه اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فان تنفى اللازم

قوله لانه جزء علة اه اى لان الاحد الذى يعدم كونه صانعا جزء علة ان كان التاثير على سبيل الاجتماع او علة

تامة ان كان على سبيل التوزيع فيعلم انعدام العالم على التقدير الاول او بعضه على التقدير الثانى اذ لم يوجد

[illegible] قوله لو اريد اللازم [illegible]

ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال والتكلم انما يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما الايجاد

ان يوجد بهما او بكل منهما او بواحد منهما كما ذكر حاصل الفساد فى الاية على هذا المعنى بما لا يجوز بعد التامل قوله فيلزم ان يكون

كلا الانتفائين مقدرين اه يعنى ان الاية فى تقدير نفى الانتفائين عند السامع وتقديرهما بالزمان الماضى وهو ليس

والمقصود بالاستدلال الحكم بالانتفاء الاول فى جميع الازمنة من الانتفاء الاخر المقدر عند السامع والاية لا يفيد

قوله لان الحادث لا يكون الها يعنى اللازم على هذا التقدير ان يكون التعدد منتفيا فى الماضى فلو ثبت فى الاتى يكون

ما حادث التعدد حادث البتة والحادث لا يكون الها فيتم المقصود وهو بيان تحقق الانتفاء الاول فى جميع

الازمنة بدليل تحقق الانتفاء قوله يتبين الكل منهما معدوما اه على انه يحتمل ان يكون لكل منهما والاخر منهما

مشترك بينهما والاخران متغايران فالمراد باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتايد ليس على ما ينبغى

قوله يرد على ظاهره نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشىء موجودا بذاته انه لا يحتاج الى الغير فى وجوده

اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شىء اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات [illegible] وفيه ان الواجب

ما يكون ذاته كافية فى وجوده وكذلك فى ان الصفات انفسها غير كافية فى وجود ذاتها فيكون ممكنة فيرد الاعتراض

على باطنه ايضا تامل قوله الصفة ليست كذلك اى ليست قريبة بالذات وهذا الكلام للاسكات والتبكيت تامل

قوله عدم الزيادة فى الوجود والخارج بمعنى ان لا يكون لهذا وجود فى الخارج وكذلك وجود اخر فى الخارج [illegible]

فى الحقيقة هذا هو المراد بالتعميم لكن لا يجوز نوا النفسية بهذا المعنى فى الاغراض لان بقاء الشىء معنى زائد على

وجوده فيه قوله ان تصور الواجب بعنوان اه يعنى انه على ما سبق ان الواجب هو الذى احدث

العالم الذى هو جميع ما سوى الله فاذا تصور بعنوان انه محدث جميع ما سواه بهذا [illegible] اه علم بثبوت

الصفات المذكورة له بالبداهة قوله يحتمل ان يحدثه بالتوسط المختار يعنى لم لا يجوز ان يكون الواجب

لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما مختارا وذلك المختار هو الذى اوجد العالم وايجاد الواجب

ذلك المختار بلا قصد لا يدل على نفى الصفات المذكورة قوله لان ذلك الكلام متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه [illegible]

قوله ولا يخفى انه انما يتم او يعني ان تصور الواجب بالعنوان المذكور انما يستفيد ما سبق من ان محدث العالم هو الواجب

تم ولم يثبت فيما سبق ان جميع كلمات الواجب حادث بل انما يثبت حدوث الاعيان والاعراض الثابتة وجودها فللمعترض

ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب كلها بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني فهو يكون قادرا يكون

هو الذي اوجد العالم الجسماني الثابت وجوده بالقدرة والاختيار قوله لمدخل في بديهة الحكم لهذا الاعتبار

~~...~~ وجه ارتباط قوله الا فيمكن ان يستدل به تامل قوله لكن في دلالة الاصل على ذلك

ان يتصور مثلا بهذا انه غير سميع وبصير او عالم بالمسموعات والمبصرات كما في تحقق ذلك النظام بل تشبه بهما اما

بالسمع او بان يتصف بهما من التقابل وقيل المراد بهما ادراك المسموعات والمبصرات فيكونان من قبيل

العلم قوله غير منحصر في اوصافه اي غير شامل له فلا يكون جامعا بخلاف التغير بالاختصاص الناعت فانه شامل

لجميع افراد القيام ثم هذا المعنى يتصور بين الجوهر والعرض كما يتصور بين العرضين بل بين الجوهرين بل

لا اختصاص له بالموجودين فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى قوله وقد يرد في اي بعدم كون التغير جامعا قوله هذا

اجمال الدليل اي دليل المتكلمين على استحالة بقاء العرض وهو قوله والا لكان البقاء معنى قائما به قوله

فبقاؤها ضروري ايضا فيه بحث لانه لا يدل على تجدد الاعراض والالم يبق الجسم كما لا يكون بعدم

بقاء الجسم بعد انعدام بقاء الاعراض وقيل ان لم يثبت حكم من بديهة العقل بقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالاولى

بقاؤها قول بلا سند وان ثبت ذلك فهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل على فساده

يكون منقوضا بالمعتزلة والنوقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم وتخصيص للضروريات

اليقينية بالشبهة الواهية تامل قوله وجعل النقض فالله فهو واجب كما ذهب اليه الاشعري وذهبت المعتزلة و

الكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ عليه

جلاله فهو واختاره القاضي ابو بكر منا لكن اشترطوا ان لا يكون اللفظ موهما لما لا يليق بذاته تعالى قوله والشيخ

لان العرف والاولى ... قوله لم يعرف في الجزاء ... يعلم ...

شرح المقاصد ان الابعاض من الاجزاء المقدارية فيكون التبعض بالنسبة اليها وقيل التبعض والتجزي باعتبار

مطلق الانقسام لغة لا باعتبار الاخلال قوله نعم له معان اخر قال الشيخ ابو المنصور الماتريدي ان سائلها سائل عن الله

كما هو قلنا ان اردت به اسماءه فالله الرحمن الرحيم وان اردت به صفته فسميع بصير وان اردت به فعله

فخالق المخلوقات وواضع كل شيء في موضعه وان اردت به ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس شرح

المقاصد قوله فلا يلزم التركيب اذ الجنس بهذا المعنى لا يستلزم الفصل المقوم كيف والمتكلمون على ان له

تعالى حقيقة نوعية بسيطة بخلاف كون المعتبر في الماهية الجنس اللغوي لا المنطقي في حين المنع الآن يفيد النقل

قوله متداولة نوعان يعني ان او التقسيم المحذوف قوله هذا مبني على وجود الحركما هو مذهب بعض الحكماء

قيل انما يكون مبنيا عليه لان القدم والحدوث انما يكونان في المشهور من صفات الموجود ولو اريد بالقدم

ههنا معنى الازلي فلا يخفى ان ازلية المعدوم غير مسلم بل المعدومات الازلية غير متناهية قوله وهو مذهب

المتكلمين لان الزماني المتوهم عندهم قوله ويرد عليه ان من جملته الله وقيل في وجه الفسق انما يلزم النقض

لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفة الكل واما مع اتصاف اجزائه به فلا لانه يتحقق فيه الانقضاء

الا يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل لا محالة قوله انه بين المراد بالوجود او العقد نظم الحكيم السنائي

بعض الله وبلات بالفارسية هو قوله ... آمده حكمتش ... مكانش اضعيفش

تقادم كم وقد زد ... جلالش وقهرش ... قوله فما فضل قوله فلا ما يقبل معنى قوله فلا ما قل يوجه الاول

انه ليس الاجتهاد انما هو ... التصريح مؤيد للقول الاول فضلا عن ان يكون نصا فيه

قوله لا من حيث هي جزئيات بل يعلمها اي من حيث كونها زمانية تلحقها التغيير لان تغير المعلوم يستلزم تغير

العلم وهو على الله تعالى في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعقل بوجه كلي لا يلحقه التغيير

فالله تعالى يعلم جميع الحوادث اليومية والازمنة الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها

في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فيلزم ... تغير تلك الازمنة ... مثلا يعلم ان ...

كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لها مقابلة يوم كذا وتنخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا

العلم ثابت له حالة المقابلة وقبلها وبعدها بل على ما كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في الازل

والابد وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالاشياء الزمانية المتغيرة لا يستلزم ان يكون زمانيا

ليلزم تغيره كذا في شرح المقاصد قوله هذا الخلاف مبني على زيادة المفهوم الخ يعني ان المفهوم من هذه المشتقات

ليس الا الاضافات اي النسب المسماة بالعالمية والقادرية والحيية وغير ذلك فيصدق انه لا يقتضي الا تحقق

هذه الاضافات واما ان منشأ هذه الاضافات صفات حقيقية كما هو في صفاتنا ام ذاته تعالى مما من الاشياء الذوات وهو

بالذات مبدأ لهذه الاضافة كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فيها ذكر لا دلالة له على تعيين شيء منهما و

اما قوله فانه يمتنع عند العقل بحسب ذلك اسود ولا اسود له فغاية ان المفهوم المتبادر من قولنا اسود ذو الانصاف بامر حقيقي هو السواد

ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم ... ذلك الانكشاف في صفة عندهم وكذا المخصوص وصدور

الافعال المتقنة لا تقيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات قوله ان اراد اقتضاء ثبوت

الماخذ في نفسه ففيه ان ثبوت الشيء للشيء لا يصدق على ثبوته في نفسه فكيف يرتد ... فالتردد بترجيح واحد

عن الاعتراض بان المراد هو الكل والمقصود حاصل لان هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل

الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد في الخارج

فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بقوله قوله فلا يتم قوله بذلك غرضهم وهو اثبات انها صفات

موجودة زائدة على ذاته تعالى قوله يا ابا عزة ذلك قولهم بانه له عالمية لعل وجه الاباء انهم لو قالوا انه عالم

لا علم له بهذا المعنى لقالوا انه عالم لا عالمية له كذلك لانها ليست صفة حقيقية ايضا انهم يقولون ذلك بل

قالوا عالم له عالمية وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا العالمية له صفة حقيقية وان يكون المراد بقولهم

عالم بالذات وعلمه الذات ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته واما انه لا علم غير موجود في الخارج فلا

ابا عنه ... قوله ...

التعلق بالمعلومات حادثة وقادرا وحيا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكالمالك فيه قوله والحي والازلي هو اللازم

اراد بالذاتي ما صدق عليه المفهومات وهذا اصطلاح لفظ الذاتي فانه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يطلق على الحقيقة وقد

... قوله في شأنه تعالى اخص ... قوله اذ ليس متغايرة ولهذا قالوا القدماء على انه مر ... متغايرين ...

منها قديم قوله ولكن ان يحمل ذلك على هذا المحل ... عن بعض المتقدمين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات

الواجب والاشتراك في تعدد الصفات القديمة كما قال الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم قوله وجوابه ان لزوم

الكفر المعلوم كذا ايضا لان لزوم الشيء مع العلم به التزام كذا قيل والمراد ان التزام شيء يلزم من شيء اخر مع العلم باللزوم التزام

اللازم قوله علم قال في المواقف او بغير تقييد بقوله ولا يعلم بدون مفهوم الى للفرض على انه ... يكفر قوله على ان

قولهم وعامة الله انه نقل عنه قال الامام الرازي في تفسير المتكلمون ... النصارى ثالث ثلاثة بانهم يقولون بالاقنوم

الاب وهو الذات والاقنوم الابن وهو العلم والاقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير قوله

ترتب الحكم على المشتق الخ يعني ان ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على علية ماخذ الاشتقاق وهو القول بانه

ثالث ثلاثة فالحصر على الكفر اي علة الكفر في الالتزام نعت وكلام الالتزام منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قوله

لكن لا يلائم قولهم بالقدماء الثلثة نقل عنه انه قال اقول في جوابهم لم يجعلوا الذات نفس كل من الصفات بل نفس

مجموع الصفات ولم يجعلوا كل واحد منها نفس الاخر كما ان قولهم بالقدماء الثلثة ملائما ولا يلزم

على التقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحدا قوله ولا انفصال في الواحد وايضا الكم عرض يقتضي

القسمة لذاته والوحدة تقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا قوله نصف مجموع ما فيه

مثلا الاثنان احد حاشيته الواحد والاخرى الثلثة والمجموع اربعة والاثنان نصف الاربعة وعلى هذا

سائر الاعداد قوله او على التغليب يعني اطلاق اسم مراتب العدد وبعد الواحد على جميع اجزاء العدد التي منها الواحد

تغليب للاكثر على الاقل قوله يرد عليه قيل اطلاق الجزء عليها باعتبار تغليب الواحد عليها حيث كان اوحاله مع

... قوله ...

قوله وقد يجاب بما حاصله ان القول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان المتقدم هو الازلي القايم بنفسه والصفات ليست قايمة بنفسها قوله وكذلك اي وكذلك انا كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القدماء كفر مطلق كفر بالاجماع بل بالقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم

قوله بقدم المشية قد فرق بينها وبين الارادة حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية يتناول كل ما شاء الله تعالى بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث مع حدوثه قايم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه تعالى قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان ما له ابتداء ان كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله لا الوجوب او لا الجبر [illegible] ورد النقض على التوبيخ بانه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم جواز الانفكاك بينهما وجودا [illegible] التعريف [illegible] بان المراد بالتوبيخ المعنى الاعم [illegible] الوجود [illegible] بالجسمين القديمين المفروضين وقيل ان ترك التقييد باحد الشيئين [illegible] تقييدا باحدهما [illegible] لا يلتفت [illegible] قوله لكن يرد [illegible] المفروضان [illegible] [illegible] العالم القديم ايضا غير موجود وقيل المراد بامكان الانفكاك امكانه في الوجود [illegible] [illegible]

[illegible]

الاخر لان كلا منهما لا يتقدم بالاخر الا انه قايم بمحله قوله ويجوز ان لا يتقدم العرض بمحله [illegible] وهو ان يقال على هذا [illegible] متشخص بالعرض مع المحل اذ لا يجوز ان يكون العرض قايما بالمحل مع انهما غيران بالاتفاق قوله بما انه يرد على [illegible] انه يجب ان المتشخص لا يجوز ان لا يكون قايما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وكذا الاعراض اللازمة لا يجوز ان لا يكون قايما بمحلها مع انها غيرها اتفاقا قوله ومن ثم جواز انفكاك [illegible] حاصله ان الانفكاك بين الذات والصفة اللازمة والقديمة ممكن بالامكان الذاتي وان منع اللزوم والقدم عن الانفكاك وحاصل الجواب ان المراد [illegible] الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر بانه لا يمنع مانع اصلا [illegible] لم يجوز الانفكاك [illegible] منهما بكونا غيرين فلا يكفي في الغيرية مجرد الامكان الذاتي فلا يكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين قوله [illegible] التصور مع اضافة المعلولية لا يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الاخر [illegible] اذ الاضافة معتبرة قوله يرد عليه ان مجرد التغاير [illegible] فانه جعل التغاير شرطا للافادة [illegible] قوله الا يتحمل تقديرا اي يتكلف [illegible] اي طلبه [illegible] نقل عنه اي يتقدير ان يقال ولزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله [illegible] ان يكون معطوفا على قوله [illegible] العشرة [illegible] النقض باللازم

[illegible]

منفير [illegible] الان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا حقيقيا في ذاته تعالى بل يوجب تغيرا في اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات [illegible] قوله [illegible] الوجود من الفاعل [illegible] العدم [illegible] واما الامكان [illegible] السواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجعل بل [illegible] موقوف عليه للجعل اذ لا فرق [illegible] قوله فذكرها للتنبيه على النزاع [illegible] قوله [illegible] العلم عند الاشاعرة [illegible] قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري [illegible] من انه علم بالمحسوس يجوز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات قوله [illegible] لانكشاف تام [illegible] قوله والانكشاف التام [illegible] قوله ومن تمسك اي في عدم الاتحاد [illegible] العلم بالمحسوسات حاصل قبل وجودها [illegible] قوله [illegible] لا يقول [illegible] بالتكوين مطلقا [illegible] قوله ان تساوي نسبة الارادة [illegible] التعلقين اي التعلق بالفعل والتعلق بالترك [illegible]

[illegible]

[illegible] قوله ثم ان [illegible] النسبة اشارة الى المغايرة [illegible] العلم التصوري وقوله ثم انه قد يقصد [illegible] اشارة الى مغايرة العلم التصديقي قوله فانه قد يتوهم [illegible] ان كان مغايرة الكلام الايادي في الاخبار والانشاء والغير الطلبي في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرتها في الطلب [illegible] حتى توهم ان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه او اطلبه ولا اريده متناقض [illegible] في بيان المغايرة [illegible] الطلبي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلبي قوله لا طلب في هذه الصورة وكذا في صورة اختبار السيد عبده هل يطيعه ام لا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل بل مراده مجرد الاختبار قوله وبين الكلامين تدافع لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع قوله ولا بد في التوفيق [illegible] قيل في التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو النفسي [illegible] وايضا اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل قوله وقيامه يستلزم قيام الكلام جواب [illegible] [illegible]

[illegible]

وانكم نعلم انه موجود لهذا الكلام بل وانا نعلم ان موجده هو الله تعالى لا جوهر ما هو راى اهل الحق **قوله** فقالوا حدوثه [illegible] ... ان يكون الله تعالى محلا للحوادث [illegible] المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك

الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتابة نفس كلام الله تعالى وكيف

شاهد الجاهل ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان ... عن بعضهم ان الحائط الذي كتب عليه القرآن فانتظم حروفا وصار

يتوجه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا **قوله** هذا هو مذهب الشيخ ... ابو عبد الله بن سعيد

القطان ... **قوله** واما في الازل فلا انقسام اصلا ... اذا كان الازلي مدلول اللفظ لزم ان يكون متعددا

بتعدد اللفظ ... ذهب الجمهور ... التعلقات كما قيل **قوله** والغرض ... نقل عنه في الكلية هنا اعتراض

ليس مختصا بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص ... هو الذي ذكره الشارح ... اللهم الا ان

يراد تلخيص السؤال والجواب ... **قوله** فلا شك في كونه ... بل غير ممكن لا ما ذكره ... الطلب

من طلب ... **قوله** وان قطع النظر عن ... بالخطاب ... امر ...

كل ... **قوله** ... ثبوت الحكم ...

جدا **قوله** فرق بين الامر الصريح والضمني ... بالمقصود ... والغائبين ضمنا

وخطاب المعدوم ضمنا ... **قوله** ... اطلاق ... ان ... المعنى ...

وقرأته على بعض الكتب ... **قوله** او المجاز المشهور ... اللفظ المؤلف الحادث وهو المتعارف

عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء ... الشارح بقوله وتحقيقه **قوله** ...

اعلم ان قول الشارح ... بلا ... وهو انه اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف

المسموع ... اذا اريد المعنى الازلي ...

... **قوله** ... كلام الله تعالى ...

... **قوله** ... اللفظ ...

... الازلي ...

وليس كذلك كما عرفت انتهى كلامه قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره ايضا يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة فالمخلص

اختيار الشق الاول وما نقرأه كان بالذات ... بذاته تعالى ... وان كان تغايره باعتبار تعلق

قرائنا **قوله** اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء قيل فيه انه في كل المذاهب ... مطلقا فان حاصل ...

ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كساير صفاته تعالى ... التعلقات والاعتبارات فلا يرد

عليه سوى ما اورده ... **قوله** كما في ساير الصفات

من الفعل والخلق والايجاد ... والارادة ... التكوين باخراج المعدوم ... على تقدير ...

المضاف ... اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ... الارادة **قوله** فان رد ...

ما ذكره في الوجه الرابع **قوله** ... ان لزوم الجواز الشرعي ... ان جواز

اطلاق ... على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر ... من الاعراض كالسواد والبياض

مثلا ... جواز اطلاق اسم المشتق ... كالاسود والابيض ...

الجواز الشرعي ... على عدم الايهام ... وان اريد لزوم الجواز

العقلي ... **قوله** ... لزوم ... على تقدير حدوث التكوين تكوين

...

...

...

قوله ...

المذكور ... الدليل ... الوجود الخارجي والدليل ... انما يفيد الانصاف الازلي بالتكوين

ولا يفيد وجوده ... في الخارج **قوله** ويخطر بالبال قيل الذي ... الفاعل ... بالفعل

الفعل الصادر ... المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول ... بالقوة

صلاحية صدور الفعل عنه ... ارتباط بالمفعول الذي لم يوجد ...

متغايرة للسبع ... الزايد موقوف على الدليل ولا دليل ... **قوله** بل نقول هو موجود

قيل في هذا الكلام اعتراف بان صفاته موجودة بالاختيار ... القدرة والارادة ...

... **قوله** ... غير القدرة والارادة ...

موجودا ... وجود ساير الصفات ...

... وجود العالم ... وجود ...

... **قوله** ... منع الملازمة ... لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف

والقول ... بالتكوين ... **قوله** ان

...

وبهذا التقرير ظهر ان ما تقرر بان يكون ذلك القول تتمة للجواب ايضا واما على التقدير الآخر فكونه ردا على القائل بحقيقة
التكوين للمكون وجه للتخصيص بعض بالقائل واما السؤال الاول فيرد على كلا التقديرين والغاية بذلك بالكلية
المذكور قوله يعني كونه صفة حقيقية فيجب المصير الى مذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الى آخرها
والخلق قوله على الفعل اي مبدء الفعل تنظير لا تمثيل يعني ان مبدء الفعل يغاير المفعول كما ان الفعل يغاير
مثل الضرب مع المضروب قوله وقد عرفت انفا نقل عنه فانا قول ولعل الشيخ لا يخص الانفكاك اه جواب صريح
عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل
بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات قوله اذ الاحتياج انما هو في التكوين
والايجاد والتعبير بالتكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدءها فيكون هذا الكلام
الزاما ايضا وفيه ان احتياج المكون الى الصانع في وجوده معناه انه ما لم يتعلق تكوين الصانع به
لم يكن موجودا ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق بنفسه بوجوده [illegible] ولا يكون ذلك
التعلق لنفسه بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء [illegible] قوله فالمعنى [illegible]
ان السبق انما يلاحظ في الاقدم اذا كان افضل فالتقدم ظرف الزائد لا نفس التقدم بالمعنى اللغوي لان
الزائد في الدوام يجوز ان يكون في المستقبل فلا يستلزم السبقية مع ان في كونه سبقه العالم
مناقشة لفظية تامل قوله بان نلاحظ لزوم قدم العالم ايضا بهذه الملاحظة انما يجب لدفع مناقشة لفظية
والا فلا حاجة اليه قال الشارح وقادر عليه [illegible] لا يكون قادرا عليه [illegible] فلا يكون فاعلا
بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور [illegible] قوله ان يكون
المكون مكونا بنفسه [illegible] ان ترتب [illegible] فالاولى ان يفرع عليه [illegible] على اللازم
الثالث وهو ما اشار اليه بقوله او لا يكون الله مكونا له بل هو الحسن فتامل [illegible]
[illegible] قال الشارح [illegible]

تنبيه على كون الكل مغايرا للتكوين والمكون فانهم قال الشارح ولا يبعد ان يكون الراسخين من علماء الاصول
ويمكن ان يكون الجهات على المغايرة لكن الظاهرين عن اعتقاد والعينية المنقولة من قدماء الراسخين
علماء الاصول لا لنسبة اعتقاد العينية الظاهرة المحالية اليهم قال الشارح اما ذات الفاعل او فعله
ملخصه انه اذا اثر شيئا واوجده بعد ما لم يكن مؤثرا لا بد ان يحصل في الخارج سوى الاثر لا غير واما حقيقة الاثر
الايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي به كلام بعض الاصحاب انتفاء
ان لفظ الخلق شايع في مخلوقه [illegible] لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة او مجازا
من الخلق بمعنى المصدر وهذا الاليق بالمباحث العلمية قوله ثم يناقش باحتمال الواسطة تقريره ان يقال
نظام العالم ووجوده على الوجه الاولى الا وفق لا يدل الا على كون المؤثر في العالم قادرا مختارا
ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق
الايجاب قوله مصدر بمعنى المفعول وكذا الاثبات في قوله وهو اثبات الشيء كما هو كلمة البصري
تحققه بالبصر كما سبق قبل وانما جعلت [illegible] لان الخصم انما يرد الكلام عنها من جانب المرئي فانهم قوله ثم اعلم
الامكان الذهني اي الشامل للممتنع ايضا اذ حاصل الامكان الذهني ان يجوز للذهن وقوعه عند عدم
المانع منه كما قرر في موضعه الكلام وهو يعم الممتنع ايضا قوله لان الخصم قائل به قبل النظر اي الخصم انما يقول
به عند تصور رفاتهم لا على وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار قوله انما يدل الوقوع برؤية
البصر اه ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود والاختصاص
لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المقصود كذا قيل قوله ان التعين المطلق اي
كان بالذات كما في الجوهر او بالتبعية كما في العرض واجب الخ من مرونة نزعلية الوجود كما يشير اليه
انما فيه ان بهذا المقدر لا يثبت العلية قوله وفيه نظر نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه
الامكان [illegible] [illegible] قوله [illegible]

نقل عنه وانت خبير بان احتياج الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط عليه الوجود
بل بالخصوص المكن قال وبنوع اشتراك [illegible] ان لم يثبت شيء منهما وقبله انهما وان لم يثبت كونهما محتملان
فلا يتم الدليل فالوجه ما في الحاشية قوله ويرد عليه ان حاصل اه اعلم ان المعترض يقول ان واحد النوع قد يعلل
بالمختلفات الاعراض على دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية يبتني على مقدمة اثباتها انه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة قولهم في تعليل هذه المقدمة لامتناع تعليل الواحد بعلتين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان المعلل واحدا
بالشخص اما اذا كان واحدا بالنوع فقد يعلل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص فلا يستدعي
علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه باثبات المقدمات الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهذا
الجواب لا يثبته بل يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لانه لا بد منه قال الشارح ويجد رؤيته واحدة
يعني انا اذا رأينا زيدا مثلا فانا نجد رؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما نفصل اجزائها من اعضائه والاعراض
يقوم بها وربما نغفل عن ذلك التفصيل من كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نتذكر قد ابصرناها زمانا
ابصارنا الهوية ولم يكن متعلق الرؤية الهوية التي بها الاشتراك بينا خصوصيات الهويات بل كان متعلق
الرؤية والذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلا كما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة
يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية
العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض بين الباري تعالى وذلك فيصح رؤيته قوله بل المدرك خصوصية الموجود
الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن بها تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على من تتبع
فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى التفصيل اجزاء المورك وما يتعلق به من الاحوال الاثر انما قد لكن كل شيء
لو كان اقاق الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره
الشيخ منصور الماتريدي من التمسك بظواهر النقلية في شرح المواقف قوله بصحة الملازمة تقرير ان
المطلوب [illegible]

التنقص ح
واما بعض الملاحدة فقد ذكر الانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قال الشارح واشتراكه بين الجواهر والاعراض و
بين الواجب ثم سقط الوجه الثالث والرابع بناء على ان الوجود عين الماهية واما الثاني والاول فعلى الشيخ الاشعري فانا
هو باعتبار ما صدق عليه يعني ان الوجود وموجود منه ليس لهما هويات متمايزتان يقوم احدهما بالآخر كالسواد والجسم
لا باعتبار المفهوم يعني ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم كون الشيء وذكر يعني الاتحاد باعتبار ما صدق عليه
لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود وما صدق عليه كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه بينا اشتراكه بينها
الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات اذ يلزم منها معا كون الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل كذا في شرح المواقف قوله والسر
فيه اي السر في جواز هذا القول اي ان الارتباط الا بالوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعليق انه ان وقع وقع
لان امكن امكن قيل وفيه ان التعليق في هذه الصورة ليس بممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام
المعلول وليس المراد بالممكن هنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعا بالغير يرشد كاليه الكلام في الاستدلال والاعتراض
فتامل قوله مجاز عن العلم الضروري لانه لازمه واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمالي رأى بمعنى علم وارى
علم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل اهل البدع المنكرين للرؤية وقد يعترض الاكثر المعتزلة
في شرح المواقف وفيه ان استعمال رأى بمعنى علم على حذف وربما يكون استعمال ارى بمعنى علم تعليمي بالضرورة غير شايع نعم
استعمالها في العلم اليقيني التسليم شايع ذايع والتوفيق قوله بان النظر الموصول اه قال في شرح المقاصد
الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالا نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان
الرؤية واما الاستواء فلعلم لكنه بعيد اذ لو صلته الى سهو ولا او لان النظر بمعنى الرؤية لا يوصف بالى والاظهر
الاية وصل الرؤية بالى قوله غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر لكن كذا قيل
عدم المعقولية في شرح المواقف قوله فلا اشكال اي اصلا [illegible]
لانه لو كان كذلك لكان السؤال [illegible]

فلا يتم المقصود [illegible] ان كل فعل من افعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاحتمال فيما يمكن

العبد ان يستند اليه مثل الصوم والاكل والشرب والقيام والقعود [illegible] قال الشارح

[illegible] من الحكايات اي كون الحكايات والسكنات [illegible] الايجاد والايقاع في صورة [illegible]

[illegible] قال ش [illegible]

[illegible] قال ش [illegible] فلو كان العبد خالقا يلزم ان يكون [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] قال ش [illegible]

[illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible]

ان الله تعالى يعلم فعل الاختيار واجبا او ممتنعا فالاجبار الانقلاب وهذا ينافي الاختيار قوله بغير ما ازلي يتعلق ...
ايضا اذ لو كان تعلق حادثا لكان الفعل حادثا ايضا والحدوث ينافي الوجوب والامتناع بل قوله وليس قبل تعلق ...
تعلق علم موجب له ... الوجوب او الامتناع المنافيان للاختيار ... ان الارادة تابعة للعلم ...
والاصل في المطابقة العلم فلا اقول ان يكون تعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل او امتناعه
قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية تأمل قوله بخلاف ارادة العبد لانها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة القديمة
قوله وهو متعلق الارادة يعني ان ... القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الارادة يعني ان تعلق ارادة
العبد بالفعل يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل ... بحيث لو كان لها تاثير بالاستقلال لاوجد
الفعل فلا يلزم ان لا يلزم الاستطاعة من الفعل ... قوله على ما مر في ارادة الله تعالى ... يتعلق
بالمراد ... قوله
عند تحقق الموت ...
[illegible]

تعميم تفسير ان ... الكسب قوله والا فليس جعل اه ... بالمحل بل جاز ان يقوما بالمحل ...
بالآخر فليس جعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس قوله خصوصية اه بل الحال ... لكونه مثل السواد ...
للبقاء بل يجب ان يكون البقاء ... مثل السواد ...
ذكره في المطولات قال ش الاستطاعة صفة المكلف اه ... ان الاستطاعة صفة للمكلف حيث ...
الاشتقاق ... الاسباب ... صفة للاسباب ...
يكون ... تفسيرا لها قوله وكون الاستطاعة ... سلامة الاسباب
والآلات يكون وصفا ... للمكلف والاستطاعة ... تفسيرا لها ...
بل يكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ... سلامة الاسباب ...
على المطالب قوله الاقرب ما افاده بعض الافاضل ... ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة
الاسباب والآلات لكنهم تسامحوا في ذلك ... صفة للمكلف
... سلامة الاسباب والآلات ... الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب
ليست صفة له ...
[illegible]

[illegible]

ولا يستقدمون ندرج اطلاقا ... اذ هل يجتمع في حق المقتول ... المعلوم انه هكذا قرر السؤال والجواب في شرح
المقاصد **قوله** عطف على الجملة الشرطية آه وقال بعض المحققين والذي يخطر بالخاطر الفاتر والذهن القاصر هو ان قوله
ولا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون ... [illegible]

[illegible]

قوله يبطل حيوته باجل القتل ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ای لو کان المکان

آه ای وان سلم لکلامه ان الترک عدم القدرة علی ذلک التقدیر ای جائز فالنحویز علی التقدیر ای الایتاء المستحالة ففقد و
ولو سلم انه بناء المستحالة فالکلام مع الجمهور لا مع الزمخشری قوله ان الترک ما فیه الحکمة بخلا وسفه آه و جهل ان
ان قلت ان هذا الترک انما یکون بخلا او سفها او جهلا اذا لم یتضمن ذلک الترک حکمة اما اذا تضمن فلا فلت
ترک ما فیه الحکمة مع عدم الحکمة فیه بخل او سفه او جهل فیجب قوله المراد فی الوجوب المراد من قولهم لا واجب علیه هذا قوله
هو المذهب الفلاسفة ای اقتضاء الحکمة مع استحالة الترک للزوم الاخلال بالحکمة وان امکن فی ذاته مذهب الحکمة قوله
بحصول الایجاد العام آه فیلزم نقض قاعدة الاضداد والمیل الی الفلسفة الظاهر اعدادا ایضا قوله و بسند و منه الازلیة
الازلیة قال ابن سینا العنایة احاطة علم الله الاول بالکل وبما یجب ان یکون علیه الکل حتی یکون علی احسن النظام
فعلمه الاول بکیفیة الصواب فی ترتیب وجود الکل منبع لفیضان الخیر فی الکل من غیر انبعاث قصد وطلب شوق
من الاول لاحق تعالی و تقدس کذا فی شرح المواقف یجب ان یلیه وجوب ان قبل علی مذهب الواصلیین قوله هو الراسخون
فی العلم ای فی ورود ما یعلم تأویل الا الله وما علی مذهب الحنفیة علی ان الله فلا لکن علی ذکر المذهب ایضا النقل الوارد فی المتشابه
العقلیة بترکیبه لیس بحق لان علمه مفوض الی الله تعالی و ما علینا الا التصدیق بان کلامه عند ربنا قوله دلیل علی ان العرض
قبل ذکر الیوم اذ عطف فی هذه الآیة عذاب القیامة علیها ای علی العذاب الذی هو عرض النار صباحا و مساء فعلم انه غیر
والشبهة فی کونه قبل الانشار کما یدل نظم الآیة تصریحة وما هو کذلک لیس غیر عذاب القبر اتفاقا لان الآیة وردت
فی حق الموتی کذا فی شرح المواقف قوله وانکر عذاب القبر بعض المعتزلة قال بعض المتاخرین منهم حکی انکار ذلک
عن ضرار بن عمرو وانما نسب الی المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار ایاهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندین
للحق کذا فی شرح المقاصد قوله جوز بعضهم تعذیب غیر الحی قال فی شرح المقاصد واما ما یقوله الصالحیة
والکرامیة من جواز التعذیب بدون الحیوة لانها لیست شرطا للادراک وابن الراوندی من ان الحیوة
موجودة فی کل میت لان الموت لیس ضد الحیوة بل هو آفة کلیة مضادة للافعال الاختیاریة غیر منافیة
للعلم لا یرد فمن اهواء اهل الحق قوله فهو مثلا لا معاد لان المعاد هو الموجود فی الوقت الثانی ... فی الحدود ... الوجه الاول

الذی هو وقت الحدوث وهو المبتداء وایضا اعید الوقت الاول لزم کون الشیء مبتدا من حیث انه معاد وهذا جمع بین المتقابلین
حیث صدق علی الشیء الواحد فی زمان واحد من جهة واحدة انه مبتداء و معاد وایضا یلزم رفع التوقف بین المبتداء والمعاد
حیث لم یکن معادا الا من حیث کونه مبتداء والامتیاز بینهما بحسب الصریح ضروری قوله والا فلا اعادة بعینه آه ضرورة ان
الموجود بقید کونه فی هذا الوقت غیر الموجود بقید کونه فی وقت آخر قوله والا یلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات
ولکن قد فات فاطعوت بان هذا الکتاب هو بعینه الذی کان بالامس مع انه نعلم بخلافه بسبب التشخص و تغایر
الاعتبارات والاضافات لا ینافی الوحدة الشخصیة بحسب الخارج کذا فی شرح المقاصد قوله و ثانیا بان المبتداء
آه انما یلزم الاول منه کون الوقت من المشخصات ولکن تسلیمه ومنه کون الموجود فی الوقت مبتداء البتة مستندا الی
انما یلزم لو لم یکن الوقت ایضا معادا ولم یکن مسبوقا بحدوث آخر قوله فان معناه فی التحقیق آه بل معناه
فی التحقیق تخلل الاتصاف بالعدم بین الاتصافین بالوجود الواحد بحسب الازمنة و ذلک کلیس شخص
معین ثوبا معینا ثم خلعه ثم لبسه ولا استحالة فیه وسوف قوله وفیه بحث ان فی هذا الجواب بحثا وجهه لان
قوله اما الاختلاف آه ناظر الی الجواب واما قوله ثم لا یخفی آه فناظر الی الوجه الذی فقط قوله لعل الله لا یحفظ آه
وقد ادعی المعتزلة انه یجب عن الحکیم حفظها عن ذلک لیتمکن من ایصال الجزاء الی مستحقه و نحن نقول لعله
یحفظها عن التفرق فلا افتقار الی الاعادة الجمع والتألیف بل انما یعاد الیها الحیوة والصور والهیات کذا
فی شرح المقاصد قوله واثبت غیره آه لعل اضافه ولعل لدیهم شیء دعوی له علی مغایرة الاجزاء الثانیة للاجزاء
الاولی یستلزم التعذیب بلا معصیة وقد عرفت جوابه قال ش والعقل قاصر عن ادراک کیفیة وذهب
کثیر من المفسرین الی ان المیزان له کفتان ولسان وشاهین فلا بد ظاهره لامکانها وقد ورد فی الحدیث تفسیر
بذلک قال س لم یمکن وزنها فکیف اوزانها ولذلک بل المراد به العدل الثابت فی کل شیء ولذا ذکر
بلفظ الجمع والا فالمیزان المشهور واحد وقیل هو الادراک فمیزان الالوان البصر والاصوات السمع
والطعوم الذوق وکذا سائر الحواس و میزان المعقولات العلم والعقل کذا فی شرح المقاصد قوله و بل

ملحوظا حسنا من حسنات اما العظام الجمع فی قوله تعالی فاما من ثقلت موازینه واما من خفت موازینه وقوله تعالی ونضع
الموازین القسط فللاستعظام وقیل لکل مکلف میزان وانما المیزان الکبیر واحد اظهارا للجلالة الامر وعظم المقام کذا فی
شرح المقاصد قال ش اکتفاء بالکتاب لان من اهوال الکلیة ومنها تطایر الکتب والسوال وشهادة الشهود الاسنة
الالسنة والایدی والارجل والسمع والابصار والجلود والارض واللیل والنهار والحفظة الکرام ومنها تغیر
الالوان یوم تبیض وجوه وتسود وجوه ومنها المنادات بالسعادة والشقاوة والحکمة فی هذه المحاسبة والاهوال
مع ان الله خبیر وان فوجه ظهور مراتب ارباب الکمال و فضائح اصحاب النقصان علی رؤوس الاشهاد و زیادة
فی الذات هولاء و مراتبهم فی الایام اولئک واخراتهم ثم فی هذه ترغیب فی الحسنات و زجر عن السیئات وهل یظهر
اثر هذه الاهوال فی الانبیاء والاولیاء وسائر الصلحاء او لا فیه تردد والظاهر السلامة تتنزل علیهم الملائکة
الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون قوله وما روی من الصحابة نقل عنه فیجوز ان
یکون المیزان بین الحوض والصراط فطلبه علیه السلام یجوز بان یطلبه اولا فی الحوض ثم فی المیزان ثم فی الصراط وبان
یطلبه فی الصراط ثم فی المیزان ثم فی الحوض و فی ذکر هم هذا الطریق اشارة الی ان الصراط اقوی المظان وان الاحتیاج
الیه فیه علیه السلام اکثر فی طلبه فیه اولا او جدر قوله ای بالاجماع المسلمین وایضا الجنة فی عرف المؤمنین اسم لدار
الثواب فهو فاعله بغیر صارف فهو غیر جایز قوله ای بحیلة الاجلاء اشارة الی توجیه المعارضة مع ان تحمل حصلت تحقق واللام
للاجل فیکون بخفتها لاجلهم فی المستقبل فلم یکن موجودة الآن قوله فغیر طاهر آه یعنی ما یدل الآیة علی عدم حصولها
فلا معارضة قوله و هذا المعنی لازم لوجود الجنة یعنی ان تمکینهم من التمکن فی الجنة لازم لوجودها فیه منفک عنه
فعدم التمکن الآن یستلزم عدم وجودها الآن واما التمکن بالفعل ان لم یکن لازما لوجودها لکن الجعل
علیه عدول عن الظاهر و فیه ان لزوم التمکن الوجود ممنوع لا یجوز ان توجد الجنة الآن ولم یمکن احد من
التمکن فیها الآن بل یمکن منه فیما بعد قوله هو الدوام التجددی آه الدوام الجمعی علیه هو ان الانقطاع لبقائها
فی الانتهاء لوجود ... الدوام ... فی دوام ... الانقطاع ... ولا ... ما ذکر

قبل یعنی ان المراد دوام نوعه فی ضمن افراده لا دوام شخصه ای الدائم اذا حمل الدوام علی النوعی او علی عدم الانقطاع زمانا
یعتد به وبعد الحمل لا حاجة الی اعتبار دوام النوع علی ما لا یخفی قوله ای المقصود منه اللایق بجلاله کما یقال حکمة الطعام
اذ لم یبق معانی للاکل وان جمیع علمه منفعة اخری ومعلوم ان لیس مقصود الباری تعالی من کلامه الدلالة علیه وان صلح
لذلک کما ان من کتب کتابا لیس مقصوده بکل کلمة الدلالة علی الکاتب قوله هذا الجواب ظاهر قوله تعالی ان تجتنبوا الآیة لانه
لم یتصور حمله اجتناب الکبائر الاکبر کله جمیع المنهیات سوی واحد منها دون الکل وانی للبشر ذلک کذا فی شرح
المقاصد قوله لانا نقول النفاق کفر یعنی ان الاجماع علی انه مؤمن او کافر والنفاق الذی هو قوله الحسن کفر معظم
فی النار قوله هو الاجماع المتقدم علیه تتلق علیه واما الاجماع المتأخر فغیر منعقد لان رئیس المعتزلة واصل بن عطاء کان
معاصر الحسن وقد خالفهم هو واصحابه الی یومنا هذا قوله وانما عبر عن الکفر بالشرک آه یعنی ان هذا القول فی تقدیر
الحکم اقتباس من الآیة الملاحظة فیه الدلالة علی ضعفه وفی الآیة قد عبر عن الکفر بالشرک بناء علی النکتة المذکورة
تأمل قوله فلا یرد ما قیل آه یعنی ان ضمیر المذکور فیهم کون هذا الخلاف بین علی واهل السنة والغفلة عن رجوع ضمیر
بعضهم الی المسلمین مطلقا ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمیر المسلمون مطلق فلا یرد آه قوله علی ان
الحکمة لا للقبیح العقلی الذی هو استحقاق الذم فی العاجل والعقاب فی الاجل فلا یستلزم القول بالقبح العقلی قوله مثل
اثابة المحسن ومثل الخطاط درجة الکافر عن درجة المؤمن الخطاط تاما او نقصه عن لوث الملک الحق اراد عن بعض
اللذات مثل الحور والقصور او الاطعمة او الثمار او غیر ذلک وایضا الایکفی التفرقة الدنیویة منها باحترام
الکافر و ماله واسترقاقه و ضرب الجزیة علیه و غیر ذلک قوله دعوی بلا دلیل حاصله منع ایجاب الجزاء ثم منع انه یجری
التخلید فی النار قوله فتبطل آه ویمکن ان یکون هذا القول من الشارح اشارة الی الاعتراض علی المتمسکین بالآیات
والاحادیث الواردة فی هذا المنع بحمل المنصوص علی الصغائر او الکبائر بعد التوبة وما اعترض علیه اشارة
الی الجواب علی ما قرره فی شرح المقاصد واجاب ثم ایضا بان هذا عدول عن الظاهر بلا دلیل وتقیید للاطلاق بلا قرینة
وتخصیص للعام بلا مخصص ومخالف للتأویل بعضها المنتزعین بلا ضرورة ... الاخبار ... قوله ... الشرکی ... التوقف

وقوله مع ان التعليق آه متعلق بقوله بل كلا هما قوله وايضا هي واجبة آه هذا هو المشهور في ابطال تقييدهم الكبائر
عا بعد التوبة ووجهه علا ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب علا الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعل
الله تعالى وان كان واجبا عليه لحكمة وارادة فيصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشية لا يحسن
الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الديون والوفا بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك علا انكم
اذا تحققتم عليه انه يجب تعليق بالمشية بمنزلة قولك يفعل ما وجب ان شاء الله بل يفيد للمغفور له بمنزلة قولك لمن
يشاء دون لا لمن يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في التفضيل كقولك الامير يخلع علا من يشاء اي يفعل
ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض قوله لا تخصيص الصغائر ردا عا ان التعليق المذكور يفيد البعضية
ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اي تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه
لو كان كبيرة في الغاية قوله لا يجب مغفرة الصغيرة عن الثابت قبل ان المغفرة هو النجاة وزعم العقاب المستحق عندهم
بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بها قوله وفيه جواب آخر لعل هذا الجواب
ما ذكر في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية كيف وكان ترك عقابهم
بالنار خلقا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة
علا ما مر قوله فلا اثبات الجزء الاول من الدعوى فيه ان قصر المغفرة علا من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض
فيكون معاقبا عليها فيدل علا ان الصغيرة معاقب عليها في الجملة وكذا قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
يدل عليها ايضا فيكونان لاثبات الجزء الاخير من الدعوى تامل قوله لانه لم ينكر الشفاعة لا يقتضي بينهم ان
وتحقيق اليأس حتى يقتضي وجودا تحسين الحال الذي هو رفع الدرجة قوله لكن يدل علا انها في حق اهل الكبائر قبل
بل يدل لا انه جهة نفي النفع بالكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقا ولانها الحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة
ثبت الموعد فتدبر وفيه شيء تامل قوله ولا يقبل منها شفاعة في شرح المقاصد الضمير للنفس المبهمة العامة قوله بين الله [illegible]
[illegible]

يستحق العذاب ويغفر له الله تعالى ان شاء اعندهم والمجتنب عن الكبيرة صغايره مكفرة عندهم ولا يفيد عموم معنى العفو في
حقه تامل قوله بالتحقيق وكذا فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التحقيق بالجواب قوله ظاهر فلو واهل الكبيرة يعني فيلزم ارادة
المعنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا قال في شرح المقاصد الكلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع
في الاستعمال هو الدوام لكنه قد يستعمل في الكث الطويل المنقطع فيكون محتملا ثانيا في جعله لمطلق الكث الطويل نفيا للمجاز
والاشتراك فيكون اولى ثم ان الكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار
او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهما جميعا قوله لاحتمال ان يكون اللام في لنا للتقوية العمل لانه اسم
الفاعل ضعيف في العمل لا الفعل فقوي فيه لا يحتاج الى المقوي قوله منسوب الى الصدق آه فيه اشارة الى ان النسب المعتبر
بثبوت شيء الشيء هو مصدر المبني للمفعول والافتعال يكون الاثبات لا الثبوت علا ما لا يخفى قوله مع ان التصديق يعم
الظن بالاتفاق نقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قوله جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال
بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام قوله هذا انما النوم ضد الادراك سلمنا لكن الاتفاق
لهذا ما فيها بشعوره قوله عدم ينام عيني ولا ينام قلبي كما هو راي الكشاف قوله قد يذهل عنه فيه ان حال الحضور هو حال
عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة بعدم الذهول بلا شك قوله لم يطرأ عليه ما ينافيه فيه ان كون النوم ضد الادراك
يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الاعم ضد الاخص قوله فانه يكون مجرد التكلم في العمر مرة وانما يظهر الخلاف فيما
اذا كان قادرا او ترك التكلم علا وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر علا عدم الاقرار مع المطالبة كافر
وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كان برية الروافض كذا في شرح
المقاصد قوله في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة الفقه وموارد الاستعمال قوله من ان النوم ضد الادراك
سلمنا لكن لا ايجاد لحليها علا ما يشعر به قوله عدم تنام عيني ولا تنام قلبي كما هو راي الكشاف قوله فلا نقل ان المعنى
اللغوي الذي هو التصديق لا ساير ما في القلب والا فيه نقل من مطلق التصديق الى التصديق المخصوص كما يجيء
قوله والانتزاع فيه لان المنقول ليس الايمان هو التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي قوله والا لكان المغايرة في لفظ الايمان [illegible]

ما الاحباط

والاستغفار ح

مع انه لم يبين في الشرع معنى آخر لكان الخطاب بالايمان مع كثرته في الكتاب والسنة بل كان ذكرا في الواجبات واساس المنزلات
خطابا بما لا يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال من غير استفسار مع ان من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما
وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام الايمان ان يؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا علا ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل عليه السلام اتاكم يعلمكم ولو كان
الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا كذا في شرح المقاصد قوله لا نزاع في انه نقل في الشرع
من مطلق التصديق الذي هو المعنى اللغوي للايمان الى التصديق بامور مخصوصة الى المعقول وان تصديق الامور المخصوصة
بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكرويدن وراست كردن وگرويدن ويخالفه التكذيب ويمانعه التوقف والتردد قوله ليس المعتبر
عند الكرامية مجرد اللفظ يعني انهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال علا تعلق
القلب عليه وعلى الاقرار به الا فالاكشاف وآية الود وكانت مع غير ان يحمل التصديق جزا انه والحاصل انه اسم للمقيد دون
المجموع قوله اذ لا مدخل في الاوضاع تعليل لقوله فبطل ما قيل آه قوله ومن الحمق الاوهام آه لا دخل في بيان عدم الاعتبار في حق
الكلام عند عدم المدلول بل يدل علا العكس تامل قوله كما جاء لحقيقة فيه ان الحقيقة ليس الالفاظ المستعملة فيما وضعت له من حيث هو كذلك
فكيف يكون الاعارة المذكورة في صحة اطلاق اللفظ كما جاء الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه موضوعا له اللفظ قوله انه حقيقة في الاقرار
اي مطلق سواء اقام دليل الايمان او لم يقم قوله لانا نقول هذا هو مذهب الرقاشي والقطان فعند الرقاشي شرط مع الاقرار
معرفة القلب لا يكون الاقرار بدونه ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق ايضا حتى صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة
والتصديق لا يكون ايمانا قوله ولهذا ذكروا العدم الاكتفاء اي ولان مولانا ان القلب ليس بشرط عند الكرامية ذكروا الى الكلام
عدم الاكتفاء رعاية في القلب قوله هذا وارد علا الكرامية يدل عليه قوله فظاهر انه ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة علا
ما زعمت الكرامية قوله لا يا علا الغرو وموافقة بمن ذهب الى ان الايمان هو التصديق والاقرار معا قوله وانما علا عطف الحكم
عطف التفسير والادراك في قوله تعالى وآتوا الملائكة عليهم صلوات من ربهم ورحمة علا ما قيل قوله وكونه بالنظر جميع ان العطف يقتضي [illegible]
[illegible]

وجه وتضعيف الياء اسم قرية من قرى كازرون فلا تغليب فتدبر

وهو ممتنع وايضا فلا اقل من ان يلزم توقف الشيء علا نفسه قوله كما هو مذهب الطبي انقل عنه الجبائي ما ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
فهو من قبيل التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر قوله واما جعل التكليف آه اي اما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالفعل الموجب في توجيه كون الايمان

اي ح

التصديق الذي هو من الكيفيات النفسانية والانفعالات مكلفا به فهو عدول عن ظاهر قوله آه لان ظاهر التكليف بنفس الايمان او تحصيله
وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل ايضا عدول عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة ح وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا احصلوا الايمان
والتصديق لا اصدقوا او كونوا مؤمنا مصدقا لكن لا غبار في ذلك العدول تامل قوله والحق ان النظري فلا تكلف في كونه مكلفا
ومكتسبا ولو بالواسطة او بجعل التحصيل قوله ولهذا قد يعتقد نقيضه مع انه لم يكن مقدورا لم احضار اي اعتقد نقيضه وسلام الكا
ان العبد براجع الى النظر وان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد بالنظري هو العلم النظري لا المعلوم فالاولى ان يقال قد يعتقد نقيض
متعلقه قوله وليس مختار عند الشارح قال في شرح المقاصد ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكونه
الحاصل بالكسب والاختيار ليس بالايمان يدل علا ان تصديق الملائكة بما اوحى عليهم والانبياء صلوات الله عليهم بعين
ما اوحى اليهم والصحابة بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم كلا يكتسب بالاختيار وانما حصل لهم بالعلم بلا كسب عن مشاهد
المعجزة وجزم فعلم بصدق النبي صلى الله عليه وسلم فذلك كحصر ذكر اعتبار الاختيار حق بعد العاقل بان العلم بالنبوة الحاصل
من المتواترات حدسي انما هو في الطالب بغير اختيار ولا يسمى الا التصديق بالاختيار التي لو ربه وكل هذا موضع تامل انتهى

اذا التصديق ح

قوله فتامل وتحقق وجهان الخضوع والانقياد ليس التصديق مع العلم المشروط بالخضوع والانقياد علا ما مر فلا يكونان
مرادفين قوله وانا فلما كذلك اي اذا قد وردنا من المؤمنين مستغنيا عن كثرة الكفار فيها واهل بيته مستغني تكثرة البيوت
فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب تعالى الله عنه وذكر الا كبيرا او لوفد رجكذا انا وجدنا في قرية لوط بيتا من المؤمنين الا بيت

قوله ح
تامل ح

واحد من المسلمين لم يلزم كلمة من البيانية الابتداء وبل راجع الى المعنى الاول ومع عدم ملائمة كلمة من تاويل عن الاستغفار فتفكر

قوله ح

انه يكون الاسلام اعم قد عرفت انما الاعتراض علا الاستدلال الاول باحتمال كونه الخضوع هو من الترادف وكامل لم يعد قوله لان الاسلام
هو الخضوع والانقياد وكما يدل التاكيد بالآية ما تقدم برفانه قوله ارفع الرسل فترته ليبلغ الاخبار الامر والنهي ايضا

تفتار

قوله بينهما تفاوت [illegible]

سلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الاولوية ان في الجواب الاول اثبات ان نبينا عليه السلام مغاير للايمان بخلاف ذلك قوله معارضة المقدمة [illegible] قوله
الكلام هو الخضوع والانقياد والالوهية قوله والتصديق بما يستلزم الاحتمال [illegible] لانه التصديق القلبي قوله لا الان من الادلة [illegible] عنه
ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصحة التي [illegible] المستند [illegible] كذا في شرح المقاصد قوله [illegible] ان السعادة [illegible] تعالى
قال الشارح [illegible] قال في شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال [illegible] ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج
اليها لكمال [illegible] ومنهم من زعم ذلك [illegible] الاختيار [illegible]
وظهور الملك على البشر ونزوله من السماء ومنهم من [illegible] المباحات [illegible]
ودلالة المعجزات [illegible] قوله [illegible]
انه اشارة الى دفع شبهة البراهمة تقريرها [illegible] في شرح المقاصد ان ما جاء به النبي عليه السلام اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده
فيفعله ويقبله [illegible] او مخالفا له قبيحا عنده فيتركه وان جاء به النبي او لا يكون حسنا عنده ولا قبيحا
فيفعل عند الحاجة لا بمجرد الاحتمال [illegible] ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير الجواب ان ما يوافق العقل
قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده بمنزلة الادلة النقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه
ويرشد وما يخالفه العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا
قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة
التنازع والتقابل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا ينحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها قوله
العقل الخ مثل نطق الجمادات [illegible] اذا قال معجزتي نطق هذا الحجر فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو
الحسن هو فعل من افعال الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد به التصديق وقال بعض الاصحاب هو امر يقصد به
اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد قوله في شاهد دعواه اي في جعله شاهدا لدعواه والمعجزة
للغير عن الاتيان [illegible] التحدي [illegible] الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص
[illegible] كذا في شرح المقاصد قوله [illegible]

للفعل

العقول

صدق

تقول تحديت فلانا اذا باريته في الفعل ونازعته الغلبة ح

قبل

والعمل به لا شرايط الراوي ولهذا اعتبر عدم الطعن [illegible] ان احد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل غير رواية وقد
انه ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث واما شرايط الراوي المذكورة في كتب الاصول فالاربعة الاول فقط
واعلم ان العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب بعد انتهاء درك الحواس [illegible] يظهر فيها بالاثر و
[illegible] المعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق سماعه وفهم معناه وحفظ لفظه والثبات عليه
مع المراقبة [illegible] الاداء [illegible] والعدالة هي الاستقامة وهي الانزجار
عن محظورات دينه والمعتبر هنا [illegible] رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة
والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرايعه والمعتبر فيه البيان
بطريق الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يلحقه من قبل رواية
وما يلحقه من غيره والاول على اربعة اوجه الاول ما انكره جرحا والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او
لم يعرف تاريخه وثالثها ان يعين بعض ما احتمله الحديث تاويلا او تخصيصا ورابعها ان يمتنع عن العمل
بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه في الخبر والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية والوجه
الثالث لا يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية والوجه الرابع يشترط عدمه [illegible] لان ترك العمل
بالحديث بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية والنوع الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير رواية فاما ان
يكون من الصحابي او من ائمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرهما والاول اما ان لا يكون من جنس ما يحتمل
الخفاء على الطاعن او يكون والاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني اي الطعن من ائمة الحديث
اما ان يكون مبهما او مفسرا بسبب الجرح والاول لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان
كان مفسرا بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية
وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال و
الاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض كتب الاصول قوله فلا يدخل تحت التصديق

قبل

والثالث

اذ لا اعتبار

انه فان المعجزات [illegible] على صدقه فيما [illegible] وانما كان من الشيطان [illegible]
دلالتها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هنا كي نقض لدلالتها كذا في شرح المواقف قوله ان الفساد
في الظهور انه يمنع انا لا نم ان صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المذكورة وانما يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في
الصدور دون الظهور قوله القاء النفس في التهلكة وقد نهي عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
قوله وفتر الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين او عدمهم وكثرة المخالفين قوله بطريق حذف النسبة
المضمرهم كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام جعلا له شركاء فيما آتاهما اي جعل اولادهما له شركاء
بدليل قوله تعالى عما يشركون ويمكن ان يكون المراد [illegible] شركاء الاولاد وكونه قبل
البعثة كذا قيل قوله حمل العام على ما عدا الخاص المقابل بعيد انهم معصومون عن غيرهم [illegible] قوله جواز ان يكون
الخ [illegible] آه قيل ان اضافة الخير الى الامة يشعر بالحيثية اي بحيث خيرتهم من حيث كونهم امته
عليه السلام فلا يرد المنع المذكور وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح تامل قوله اذ الاصل
هو الاتصال او في الاستثناء دون الانقطاع وقد يجاب بان المراد انه يجوز ان يكون الجن مامورين
مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مامورين بالتذلل علم ان الاصاغر مامورين
هو الضمير في فسجد والتبيين كانه قال فسجدوا المامورون بالسجود الا ابليس قوله بان المراد رؤيا هزيمة
الكفار وقوله رؤيا انه سيدخل مكة جواب عما [illegible] كون الرؤيا النومية وما في الشرح منع ان الرؤيا
رؤيا النومية مستندا بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشف [illegible] اراه مصارعهم في
منامه فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكأني انظر الى مصارع القوم وهو يومئ الى الارض ويقول هذا
مصرع فلان فتسامعت قريش بما اوحي الى رسول الله من امر بدر وما ارى في منامه من مصارعهم فكانوا
يضحكون ويسخرون ويستعجلون به استهزاء ومعنى الآية ان الآيات انما يرسل بها تخويفا للعباد
وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر فما كان من امرهم كان في منامه بعد الوحي اليك

الاصاغر

للتبيين

لكاني

مصارع

اليك الا فتنة لهم حيث اتخذوه سخريا وخوفوا بعذاب الآخرة فما اثر فيهم قوله وقيل منامه رؤيا على قوله لكذب
هذا ايضا منع ان الرؤيا الرؤيا النومية ويصح جوابا عن الآية ورواية متفاوتة فالانسب تقديمها على
آخر عنه وفي الكشف في حديث قالوا [illegible] شبيها بالسلامة
عند الكعبة [illegible] قوله [illegible] ذق انك انت العزيز الكريم وقيل رأى في المنام ان ولد
الحكم يتداولون منبره كما يتداول الصبيان الكرة قوله بلا دعوى النبوة اشارة الى اختيار مذهب المانع
كون المعجزة على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل يسقط
عن مرتبة الولاية فان للمجوزين ثلاثة مذاهب اصحها هذا وثانيها انه يمتنع كونها بالقصد والاختيار من الولي
وثالثها امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة النبي عليه السلام كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية واحياء الموتى
قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق
العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة
صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد قال من اكثر من ان يجيء لا يرد
عليه ان ما يعلم لا يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة اجاب الشارح
عنه في شرح المفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعد في الكثرة منه الاحصاء و
ورد السيد الشريف قدس سره بانه من اذا لم يكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء
الثلاثة فلا شك ان التفضيل مراد في المعنى اكثر ما يمكن ان يجيء الا انه تسومح في العبارة اعتمادا على
ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الشارح ايضا بان من التفضيلية محذوفة اي في قوله تعالى
يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها وفيه انه لا خفاء ان امثال الكرامات المذكورة ليس باكثر من خلافها
بل الامر بالعكس بل يجوز ان يكون [illegible] هذا الكلام فيما يكون الخلاف فيها لا كثرة فيه فح لا يكون
للتفضيل معنى اذ لا يتصور [illegible] اذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في اصل الفعل ويكون الزيد في المفضل على

المفضل

ای من اهو ذی کثرة حو

فی المفضل علیه وقد یؤول بحذف المضاف ای من ذی ان یکثر اکه کذا قرره الشارح فی شرح المفتاح ایضا
وعلیکم بالنقل قوله قال النبی عم ما طلعت الشمس الخ ای قال علم لابی الدرداء رضی الله عنه حین کان یمشی
امام من هو خیر منک والله ما طلعت الشمس الحدیث کذا فی شرح المقاصد قوله ومثل هذا السوق
یکون لاثبات افضلیة المذکور وهو ابو بکر رضی الله عنه وان کان ظاهره نفی افضلیة غیر المذکور
وان یکون بالمساواة ایضا ولهذا قال ان ابا بکر افضل من ابی الدرداء والسر فی ذلک ان الغالب
فی من حال کل اثنین هو التفاضل دون التساوی فاذا نفی افضلیة احدهما ثبت افضلیة الآخر قوله
ینبغی ان یخص النبی عم یمکن ان یراد بالبشر غیر الانبیاء بناء علی المتبادر من لفظ البشر واما تفضیله علی
سائر الامم فمعلوم من کون امته علیه السلام خیر الامم او یراد بالبعدیة الغیر الزمانیة ویراد النبی
الجنس ویضم المتکلم مع الغیر المؤمنین من جمیع الامم وان کان غیر ظاهر من العبارة تامل قوله بغوا عن
طاعته ضمن بغی معنی الخروج ای بغوا والمعنی بغوا علیه خارجین عن طاعته او خرجوا عن طاعته باغین علیه فعداه حو
لان الفعل فی صورة التضمین یستعمل فی معناه الحقیقی والمعنی الآخر یکون مرادا بلفظ محذوف یدل علیه ذکر
ما هو من متعلقاته والمذکور قد یجعل اصلا والمحذوف حالا وقد یعکس والاول اولی وارجح اذ لا شک متعلقاته بیانه
ان المتضمن جعل کانه فی ضمن المتضمن فیه فیجعل تبعا للمذکور اولی من عکسه واما ما قیل من ان ذکر صلة
المتروک یدل علی انه المقصود فیرد علیه ان ذکرها انما یدل علی ان المتروک مراد فی الجملة واما انه یکون
مرادا اصلا کذا فی کشف الکشاف قوله فان وجوب المعرفة فیه انه لم لا یجوز ان یکون معنی الحدیث
من مات ولم یعرف امام زمانه ان وجد فی زمانه امام قوله فاخلا زمان عن امام ای قائم بحمایة
بشروط الامامة جامع لرسوم الخلافة قائم بحمایة بیضة الاسلام واقامة الحدود وتنفیذ الاحکام
واللازم فی الانتفاء فکذا الملزوم قوله لان الترک الواجب معصیة یعنی ان المراد بقول الشارح
فیما ذکره ابراد المعارضة علی دلیل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزم ان یعصی الامة

الامة کلهم واللازم باطل واللزوم واما الملازمة فانهم علی هذا کانوا قد ترکوا الواجب وترک الواجب معصیة واما بطلان
اللازم فلان المعصیة ضلالة والامة لا تجتمع علی الضلالة قوله فلا اشکال اصلا ای لا قبل الخلفاء العباسیة ولا بعدهم
علی ان مقتضی قوله علیه السلام من مات ولم یعرف امام زمانه الحدیث عصیان من کان فی زمانه امام ولم یعرفه
لا عصیان کل الامة قوله ان مآلها وغایتها ذکر حاصله انه توصیف بالغایة ولا یخفی ان فی عبارات رحمه الله علیه بعد علیها حو
نقل عنه حیث قال وحقیقة العصیة فکذلک وقیل لان العصیة کالشیء منه مثلا یطلق علی مبدا الآثار وعلی آثاره ایضا
والموقف فی هذا الشرح هو المعنی الثانی دون الاول والمذکور فی شرح المقاصد هو الاول ولیه فیه ان المناسب
ذکره فی الشرح المقاصد لانه انما یتم الکلام به واما فی هذا الشرح فلا تنقیح له فی تمام الکلام بل له حظ علی ما عرفت تامل
قوله ثم ان الظلم المطلق آه یعنی ان الوارد فی الآیة الظلم وهو اخص من المعصیة لان الظلم هو التعدی علی
الغیر والمعصیة اعم منه ومن المتعدی علی النفس والمراد ان الظلم اذا ذکر مطلق والا فانه تعدی علی النفس ایضا
ظلم علی النفس تامل فانه محل تامل قوله والقدح فی الخلفاء الراشدین مع القطع بانه لیس البحث عن احوالهم
واستحقاقهم وافضلیتهم کثیر تعلق بافعال المکلفین وادرجه فی تعریفه حیث قالوا هو العلم الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما یتصل بذلک علی قانون الاسلام والامامة ریاسة
عامة فی امر الدین والدنیا خلافة من النبی عم بهذا القید خرجت النبوة وبقید العموم مثل القضاء و
الریاسة فی بعض النواحی وکذا ریاسة من جعله الامام نائبا عنه علی الاطلاق فانها تبع الامام کذا فی شرح
المقاصد قوله فالفضیل لاحدهم ای ما بلغ نصیف احدهم وقوله فالفضیل لکل ای ما بلغ نصیفه من احدهم وحاصل بیانه
معنی الحدیث انه لا ینال احدکم بانفاق مثل احد ذهبا من الفضیلة والاجر ما ینال احدهم بانفاق مد طعام او
نصیفه لما یقارنه من مزید الاخلاص لصدق النیة وکمال النفس قال الطیبی ویمکن ان یقال ان فضیلتهم
بحسب فضیلة انفاقهم وعظم موقعه قوله عین المحبة المتعلقة فی شرح هذا المعنی احد محتملی قوله علیه السلام علی عکس قوله
ومن اذاهم فقد اذانی الحدیث ونظیر الکلام للتفنن فی العبارة والمحکم الکی اذا یبغضهم یبغضنی احبهم یبغضنی یبغضهم

ولاشارة الی هذا المسلوب قال الطیبی رحمه الله فی معنی الحدیث ای بسبب حبه ایای احبهم ای فانا احبهم
احبتهم لانه یحبنی وانما ابغضهم لانه یبغضنی والعیاذ بالله تعالی نعوذ علی کلا المعنیین فالحب فی البعض نحو قوله علیه السلام
فبحبی و ببغضی مصدر ان مضافان الی المفعول به قوله یدل علی ان المناط ای ایمان المناط المناط
القدر کما هو فی اهل الجاهلیة قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد اه ان شئت زیادة الایضاح فنقول اللفظ اما ان
یظهر منه المراد او لا فان ظهر فاما ان یحتمل النسخ او لا فالثانی المحکم والاول اما ان یحتمل التاویل او لا فالثانی المفسر والاول
اما ان یساق لاجل ذلک المراد او لا فالاول النص والثانی الظاهر وان لم یظهر منه المراد فاما ان یکون لعارض او لذاته والاول
الخفی والثانی اما ان یدرک او لا فالثانی المتشابه والاول اما ان یدرک عقلا فالاول المشکل والثانی المجمل فیعلم من ذلک
ان المحکم لفظ ظهر منه المراد ولم یحتمل النسخ ولا التاویل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التاویل
والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتاویل وسیق لاجل ذلک المراد والظاهر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ و
التاویل ولم یسبق لاجل ذلک المراد والخفی لفظ خفی منه المراد لعارض والمشکل لفظ خفی منه المراد لنفسه
وادرک عقلا والمجمل لفظ خفی منه المراد لنفسه ولم یدرک اصلا فهذه هی اقسام النظم بحسب ظهور المراد و ادرک نقلا والمتشابه لفظ خفی منه المراد لنفسه حو
منه وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه علی مذهب الحنفیة بالتاویل اما علی مذهب اهل الوقف فبکثرة
بکثرة قوله فلا احتیاج الا الجمیع الذی یستشکله الشارح وقس علیه قوله تعالی ای علی التقدیر کونه آمنا قوله لعدم قوله
اتحاد القائل اذ القائل بعدم تکفیر احد من اهل القبلة الشیخ الاشعری وبعض متابعیه وهو اکثر الصحابة و
بشرط ما قالوا ان فی الارض شیئا ان کل من اهل القبلة لا هو اول الا الخطابیة فانهم یستحلون الکذب فی التنقیح عن الحنفیة الهواء حو
انهم لم یکفروا احدا من اهل القبلة وعلیه اکثر الفقهاء والقائل بتکفیر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤیة
او سب الشیخین ونحو ذلک البعض الآخر من المعتزلة وهو قد نسبه وقال ابو اسحق نکفر من یکفرنا ومن
لا فلا واختیار الامام الرازی انا لا نکفر احدا من اهل القبلة قوله لجواز ان یکون اخبارا قبل لا یخفی ان مثل
هذا التاویل یجری فی اجابة المؤمنین لکن لما کان الاول فی اجابة الکافرین متعارضا وجب التوفیق بما ذکره الشارح والثانیة المؤمنین فلا تعارض فیه

فی ادلتها فلا ضرورة فی اجراء الاستثناء منها تامل قوله وبه یحصل التوفیق بین الآیة والحدیث الآیة قوله تعالی و
ما دعاء الکافرین الا فی ضلال ای فی ضیاع لا منفعة فیه لانهم ان دعوا الله لم یجبهم وان دعوة المظلوم وان کان وان دعوا الآلهة لم یستطع
کافرا یستجاب وتقدیم الجار والمجرور المفید للتخصیص یشکل التوفیق بحمل الکفر فی الحدیث علی کفران اجابتهم کذا فی الکشاف
النعمة کما مر قوله بالغنم لصاحب الحرث وقد استوت قیمتهما ای قیمة الغنم کانت علی قدر النقصان قوله والحدیث ما روی حو
فی الحرث کذا فی کشف المنار قوله وهو ان یدفع الحرث آه هذا کان فی شریعتهم واما فی شریعتنا فلا ضمان
عنده اذا بالنهار الا ان یکون مع البهیمة سائق او قائد وعند الشافعی رحمه الله یجب الضمان باللیل وقال
الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها قوله کما یشعر قوله غیر هذا ارفق کأنه قال هذا احق وغیره احق
وایضا یوهم من قوله تعالی وکلا آتینا حکما وعلما اصابتهما فی فصل الخصومات والعلم بامر الدین وفی بینهما
کشف المنار انما تخصیص سلیمان عم بفهم القضیة یقتضی ان یکون الآخر خطاء اذ لو کان ترک الافضل
الاعراض ماحل لسلیمان عم الاعراض علی داود علیه السلام لان الاقتداء علی رای من هو اکبر لا یلیق بکیف
علی الاب النبی عم فلیتامل وفیه ایضا قال المجاهد کان هذا اصلحا وما فعله داود علیه السلام
کان حکما والصلح خیر وانه لم یظهر کونه من محل البحث قوله اعترض علیه بان الاجماع علی ان الحکم
فیما ثبت بالنص واصولا غیر سفر فی الحکم الغیر الاجتهادی قوله فاما ان یخص یعنی ان ظاهر الآیة ینافی
الاجماع علی تفضیل رسل الملائکة علی عامة البشر فلا بد من تاویلها علی وجه یندفع به المنافاة
فاما ان یخص من آل ابراهیم وآل عمران غیر الانبیاء علیهم السلام العموم ویکون الآیة ان الله اصطفی آل
ابراهیم وآل عمران الا غیر الانبیاء منهم علی العالمین واما ان یخص من العالمین رسل الملائکة ویکون المعنی ان الله
اصطفی آل ابراهیم وآل عمران انبیاءهم وعامتهم علی العالمین سوی رسل الملائکة وقوله واما الانحصار العام المخصوص
القابل للخصوص فی هذه الآیة فی هذین اللفظین لکن الکل اولی لما ذکرنا ولما کان هذا الاحتمال وان بعد
هذا الوجه بقوله والافضل قوله کنزع الخف وهذا غیر معقول الا احتمال عروض شیء لا یوجب الا الاثم مثل

وجدان المركبات **قوله** صفات فاضلة اه مثل الاخلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو
الاساس والنفوس التي هي الثمرة ولا شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان
لا البيان والمشاهدة لا المراسلة كذا في شرح المقاصد **قوله** وعن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لما خلق الله آدم وذريته قالت الملائكة يا رب خلقتهم يأكلون ويشربون و
وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا اجعل من خلقته
بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن
فكان رواه البيهقي في شعب الايمان
من المشكاة وفي الكرخي
دلالة على تفضيل
البشر على
الملا
ئكة

تم الكتاب بعون الملك الوهاب [illegible] والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على [illegible]

[illegible]

٩٦٠

960